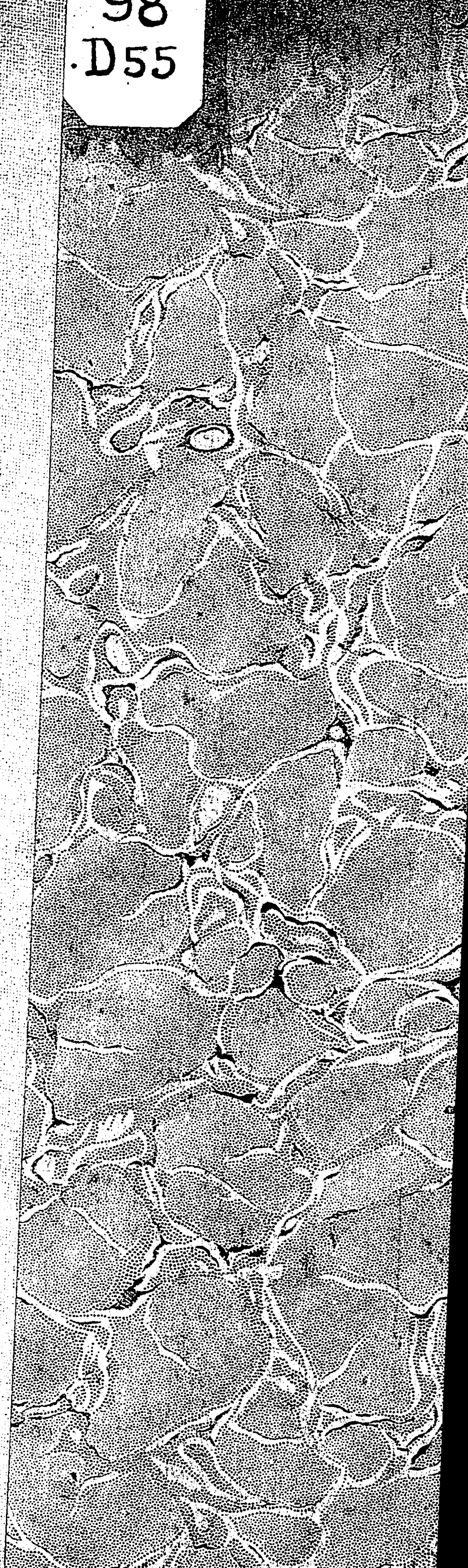
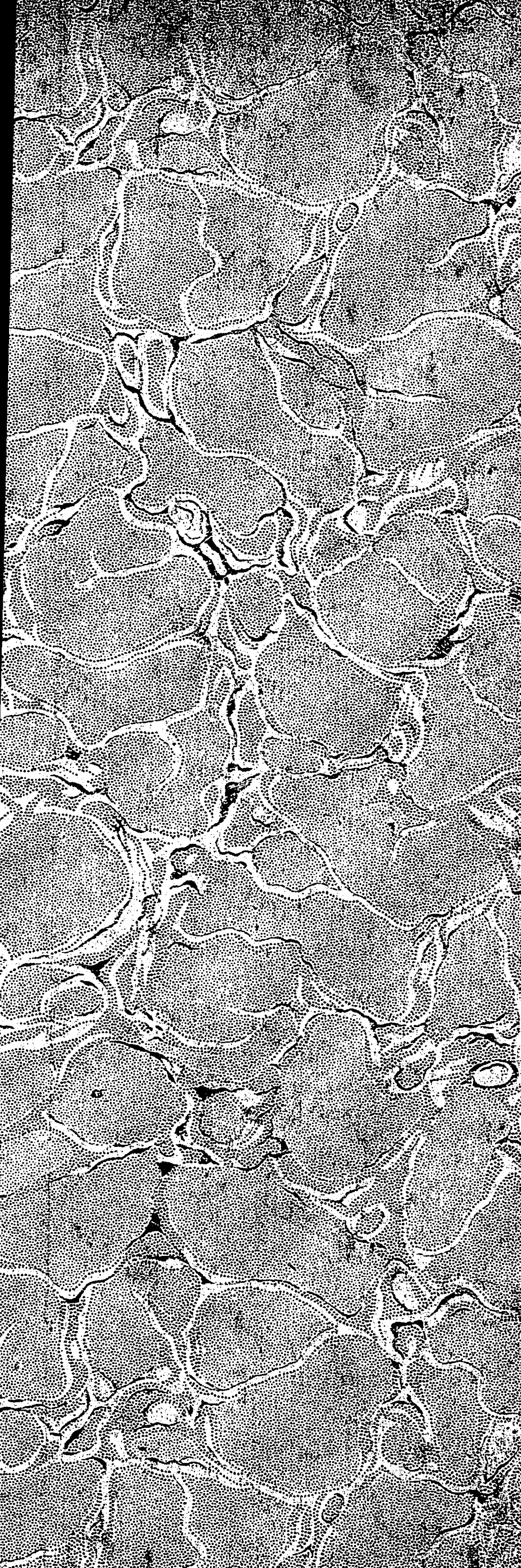

98
.D55





Studien

D.

ord.

Th

im m

Verlag

Studien zur Geschichte des neueren Protestantismus
herausgegeben von
D. Dr. Heinrich Hoffmann und D. Leopold Zscharnack
ord. Professor an der Universität Bern ord. Prof. a. d. Universität Königsberg
16. Band

Theologische Ontologie im modernen Anglikanismus

von

Lic. Martin Dietrich
Lippoldsberg an der Weser

Mit einem Geleitwort
von Professor D. Dr. Heinrich Frick



1936

Verlag von Alfred Töpelmann / Berlin W 35

Studien zur Geschichte des neueren Protestantismus.

Herausgegeben von Heinrich Hoffmann und Leopold Zscharnack. Gr.-Okt.

Bisher sind erschienen:

Heft 1. Horst Stephan: Luther in den Wandlungen seiner Kirche. IV, 136 S. 1907. RM 1.50

Heft 2. Karl Bornhausen: Die Ethik Pascals. VIII, 171 S. 1907. RM 2.40

Heft 3. Herm. Mulert: Schleiermacher-Studien. I. Teil: Schleiermachers geschichtsphilosophische Ansichten in ihrer Bedeutung für seine Theologie. VI, 92 S. 1907. RM 1.40

Heft 4. Joh. Bauer: Schleiermacher als patriotischer Prediger. Ein Beitrag zur Geschichte der nationalen Erhebung vor hundert Jahren. XII, 364 S. 1908. RM 5.50

Heft 5. Walter Wendland: Die Religiosität und die kirchenpolitischen Grundsätze Friedrich Wilhelms des Dritten in ihrer Bedeutung für die Geschichte der kirchlichen Restauration. VIII, 188 S. 1909. RM 3.—

Heft 6. Karl Aner: Der Aufklärer Friedrich Nicolai. IV, 196 S. 1912. RM 3.—

Heft 7. Martin Schian: Orthodoxie und Pietismus im Kampf um die Predigt. Ein Beitrag zur Geschichte des endenden 17. und des beginnenden 18. Jahrhunderts. VIII, 180 S. 1912. RM 2.70

Heft 8. Ernst Schubert: Die evangelische Predigt im Revolutionsjahr 1848. Ein Beitrag zur Geschichte der Predigt wie zum Problem der Zeitpredigt. IV, 180 S. 1913. RM 2.70

Heft 9. Georg Bohrmann: Spinozas Stellung zur Religion. Eine Untersuchung auf der Grundlage des theologisch-politischen Traktats. Nebst einem Anhang: Spinoza in England (1670—1750). IV, 84 S. 1914. RM 1.40

Heft 10. Paul Gabriel: Die Theologie W. A. Tellers. IV, 91 S. 1914. RM 1.50

Heft 11. Heinrich Hoffmann: Der neuere Protestantismus und die Reformation. II, 60 S. 1919. RM. 1.25

Heft 12. Theodor Sippell: Zur Vorgeschichte des Quäkertums. Mit einem Vorwort von Fr. Loofs. VIII, 56 S. 1920. RM 1.35

Heft 13. Wilhelm Maurer: Aufklärung, Idealismus und Restauration. Studien zur Kirchen- und Geistesgeschichte in besonderer Beziehung auf Kurhessen, 1780—1850. I. Teil: Der Ausgang der Aufklärung. XII, 149 S. 1930. RM 8.—

Heft 14. Dasselbe. II. Teil: Idealismus und Restauration. V, 296 S. 1930. RM 13.50

Heft 15. Erwin Wißmann: Religionspädagogik bei Schleiermacher. XX, 448 S. 1934. RM 21.—, geb. RM 24.— Einbanddecke RM 1.35

Heft 16. Martin Dietrich: Theologische Ontologie im modernen Anglikanismus. VII, 141 S. 1936.

Theologische Ontologie im modernen Anglikanismus

von

Lic. Martin Dietrich
Lippoldsberg an der Weser

Mit einem Geleitwort
von Professor D. Dr. Heinrich Frick



1936

Verlag von Alfred Töpelmann / Berlin W 35

Studien zur Geschichte des neueren Protestantismus

herausgegeben von

D. Dr. Heinrich Hoffmann und D. Leopold Zscharnack
ord. Prof. a. d. Universität Bern ord. Prof. a. d. Universität Königsberg

16. Heft



Printed in Germany

Druck von Walter de Gruyter & Co., Berlin W 35

Div

Pur

Geleitwort.

Die vorliegende Arbeit ist die Frucht eines in England verbrachten theologischen Studienjahres. Sie hat einen doppelten Zweck. Sie will in deutscher Sprache und mittels Übersetzung aus dem Englischen in das Deutsche den Zugang zu einem der wichtigsten Abschnitte der theologischen Arbeit des Anglikanismus erschließen. Gleichzeitig soll damit der Gegenstand, um den es geht, selbst gefördert werden: eine dem modernen Bewußtsein einleuchtende, aber echt theologisch gewonnene Ontologie.

Das Anliegen ist im Anglikanismus kennzeichnend für eine starke Strömung, deren Denken „hochkirchlich" auf das Objektive zielt. Das gleiche Anliegen hat sich innerhalb der deutschen evangelischen Theologie immer dringlicher angemeldet, zumal seitdem der ehemals einheitliche Vorstoß der dialektischen Theologie an den Problemen der Ethik, und das heißt wesentlich an der Anthropologie, zersplittert ist. Aber um Anthropologie echt theologisch betreiben zu können, bedarf man einer auf der Gottesoffenbarung in Jesus Christus beruhenden Ontologie. In dieser Richtung liefert der III. Teil der hier vorgelegten Schrift einen Beitrag zum aktuellen systematischen Gespräch. Unabhängig vom Urteil über die darin gezogenen Schlüsse bleiben die beiden Teile I und II in sich selbst wichtig als Informationsquelle über britische Theologie.

Solcher Vermittlungs- und Übersetzungsdienst ist ein unentbehrliches Stück ökumenischer Arbeit. Im Jahre 1927 hat zum ersten Male die britisch-deutsche Theologenkommission getagt (Canterbury-Konferenz, worüber „Theologische Blätter" Jg. 1927 den deutschen, "Theology" Jg. 1927 den englischen Bericht enthalten). Es war alsbald klar, — und jede nachfolgende ähnliche Arbeitsgemeinschaft, mag sie nun wie Canterbury 1927 unter dem Protektorat des Forschungsausschusses der Stockholm-Konferenz, oder mag sie im Zeichen von Lausanne gestanden haben, ist zu demselben Schluß gekommen, — daß alle Konferenz- und organisierten Gruppenarbeiten nahezu vergeblich sind ohne die beharrliche Kleinarbeit immer neuen gegenseitigen Studiums zwischen den christlichen Kirchen, Nationen und theologischen Hauptrichtungen.

Unter diesem Gesichtspunkt habe ich dem Verfasser, als er von der Theologischen Fakultät der Philippsuniversität zu Marburg/Lahn in das methodistische Richmond Seminary zu Richmond/Surrey als Austauschkandidat gesandt wurde, die Anregung zu dieser Arbeit mit auf den Weg gegeben. Unter demselben Gesichtspunkt erfolgt hier ihre Ver-

öffentlichung, die außer dem Entgegenkommen des Verlags der Unterstützungsfreude britischer und deutscher Freunde des ökumenischen theologischen Gesprächs zu verdanken ist.

Möge sie bei all denen, die von der Wichtigkeit gründlichen gegenseitigen Studiums zwischen den verschiedensten konfessionellen Theologien überzeugt sind, eine günstige Aufnahme finden! Ihr schönster Lohn wäre es, wenn durch sie noch weitere Austauschstudierende zwischen Großbritannien und Deutschland auf beiden Seiten dazu angeregt würden, ähnliche konkrete Vermittlerdienste zu leisten.

Heinrich Frick
Marburg/Lahn

Inhaltsverzeichnis.

Einleitung.

Was unter theologischer Ontologie zu verstehen ist, soll nicht abstrakt erörtert, sondern zunächst an einer Reihe von Beispielen aus der modernen Theologie der anglikanischen Kirche veranschaulicht werden. Moderne englische Theologie hat einen ontologischen Grundzug, das heißt, die theologischen Fragen sind letzte Seins- und Wirklichkeitsfragen, die über den bloß anthropologischen Kreis hinausgehen. Theologische Interpretation der Wirklichkeit beansprucht in ihrer Weise die richtige Interpretation überhaupt zu sein. Darum steht im Mittelpunkt der Untersuchung die Frage nach der letzten Wirklichkeit, die dort unter dem Titel ultimate reality auftritt. Es ist die Frage, auf die jedes theologische und philosophische Denken christlicher und nicht-christlicher Prägung stößt, weil sie die geheime Lebensfrage der Menschen ist. Auf verschiedenen Bahnen wird sich die letzte Seinsfrage im Verlaufe der Untersuchung konkretisieren und entfalten, und so wird sich theologische Ontologie im Vollzuge darstellen.

Zweierlei ist hier im Blick zu halten. Einmal sind alle Sonderbetrachtungen streng im Lichte jener Frage nach der letzten Wirklichkeit zu sehen und empfangen von ihr aus ihren inneren Zusammenhang. Sodann ist ständig daran zu denken, daß diese ontologische Besinnung aufs innigste verknüpft ist mit der Frage nach der Möglichkeit und Weise solcher Erkenntnis überhaupt; d. h. letzte Wirklichkeit, wenn überhaupt davon zu reden sein sollte, könnte sich nur im „Verhältnis" zu ihr enthüllen. Es ist darum sowohl grundsätzlich als auch angesichts der gegenwärtigen geschichtlichen Situation nicht überflüssig zu betonen, daß diese Untersuchung sich auf dem Grunde der religiösen Beziehung innerhalb des christlichen Horizontes abspielt als einer Möglichkeit unter anderen. Andere religiöse Horizonte, wie die Hochreligionen des Ostens, haben einen total anderen Charakter. Ein Werturteil ist damit zunächst nicht gefällt, sondern es soll nüchtern die Struktur der religiösen Beziehung in ihrer christlichen Sicht und Sachhaltigkeit untersucht werden.

Es besteht die Absicht, sich um die „spezifische Vernünftigkeit" der Aussagen über die Wirklichkeit, die Gott genannt wird, zu bemühen. Das durchaus problematische Ziel liegt darin, gewisse Konstanten zu finden, die charakteristisch für die im Glauben ergriffene Wirklichkeit sind und die in den verschiedenen Glaubenssituationen einzeln oder verbunden sich sozusagen als objektive Gegebenheiten durchsetzen, weil ihnen eine vom jeweiligen Menschen unabhängige Notwendigkeit innewohnt. Sie wären als verschiedene Hinsichten anzusehen, unter denen die im

Glauben bezeugte Wirklichkeit erscheint. Diese Hinsichten zum Sprechen zu bringen und sie nicht im Interesse einer geschlossenen Systematik zu verkürzen oder zu formalisieren, ist der Leitgedanke dieser Besinnung.

Der erste Teil zeigt uns verschiedene Blickpunkte, unter denen die Sphäre letzter Wirklichkeit gesehen werden kann. Gestützt auf moderne englische Theologie werden erörtert die Probleme der Transzendenz, der Attribute und der Persönlichkeit Gottes. Es sind drei Hinsichten, die schon in der Tradition eine hervorragende Rolle gespielt haben, um jene Sphäre näher zu bestimmen. Dabei stoßen wir dauernd auf das Erkenntnisproblem des Symbolismus. Deshalb wird dieser Teil abgeschlossen durch eine Darstellung von zwei modernen theologisch-ontologischen Entwürfen, in denen Ontologie als symbolische Erkenntnis getrieben wird. Es handelt sich um Streeters Repräsentation der Wirklichkeit in „Reality" und Temples sakramentale Philosophie in „Mens Creatrix" und „Christus Veritas". Der zweite Teil handelt, wieder gestützt auf englische Theologie, von der Offenbarung letzter Wirklichkeit in Christus, im besonderen von der Inkarnation, dem Leiden und der Trinität Gottes. Der dritte Teil bringt eine grundsätzliche Besinnung.

Bevor wir in die sachliche Erörterung eintreten, sollen einige Sätze aus den „Essays Catholic and Critical" über die Art und Weise theologischer Argumentation und theologischen Appells an die Vernunft zitiert werden: „Der Glaube des Christen soll kein blinder Glaube sein, für den es keine bessere Rechenschaft geben kann als die, daß es für ihn in dieser Weise bequem ist, den Glauben festzuhalten, oder gar weil es ihm so geheißen ist durch irgendeine Autorität, deren Glaubwürdigkeit zu prüfen verboten ist. Die Antwort soll nicht nur ‚höflich', sondern auch ‚mit Furcht' (1. Petr. 3, 15) gegeben werden, mit einer ängstlichen Sorge, nicht die Stärke eines Argumentes zu übertreiben und nicht die Gewichtigkeit eines Beweisstückes stärker zu betonen, als es in legitimer Weise zureicht." (Aus dem dritten Aufsatz „Authority.")

I. Teil.

Formale Hinsichten auf die Sphäre letzter Wirklichkeit.

A. Das Problem der Transzendenz, der Attribute und der Persönlichkeit Gottes. (Traditionelle Hinsichten in modernem Verständnis.)

Transzendenz, Attribute und Persönlichkeit Gottes sind drei traditionelle Hinsichten auf theologisch verstandene letzte Wirklichkeit; sie gehören als Problemkreis zusammen. Sie stehen in einem wechselseitigen Abhängigkeitsverhältnis zueinander. Je nachdem, wie die Transzendenz verstanden wird, ist über die beiden anderen schon verfügt, und ebenso bedingt eine bestimmte Fassung der Attribute oder gar die Anwendung des Begriffs „Persönlichkeit" ein entsprechendes Verständnis der Transzendenz. Transzendenz jedoch bildet das formale Grundthema, während die beiden anderen stark inhaltlich bestimmt sind. Mit der Frage der Transzendenz ist deshalb zu beginnen.

a. Das Problem der Transzendenz.

Christliche Gotteserfahrung ist sich darin einig, daß Gott in einem Lichte wohnt, da niemand zukommen kann, und daß nur durch Gottes Selbstoffenbarung ein Wissen von ihm für den Menschen möglich ist. Auch Paulus, der den Christen hinweist auf das gepredigte Wort vom Glauben: „das Wort ist dir nahe in deinem Munde und in deinem Herzen" (Rö. 10, 8), schließt mit dem Ausruf: „Wie unbegreiflich sind deine Gerichte und unerforschlich deine Wege!" (Rö. 11, 33). Das ist spontaner Ausdruck der wesenhaften Transzendenz Gottes, daß Gott wesenhaft die menschliche Erkenntnis und das menschliche Fassungsvermögen „übersteigt". Beispiele für die Erfahrung der Transzendenz Gottes ließen sich in religiösen Zeugnissen bekanntlich beliebig vermehren. Sie unterscheiden sich von der denkenden Betrachtung dadurch, daß sie unsystematisch, plötzlich aufbrechen und meist in unmittelbarer Nachbarschaft zu der Erfahrung der Gegenwart und Nähe Gottes stehen. Dagegen ist systematische Betrachtung in der Gefahr, die Transzendenz als Lehre statisch zu nehmen und durch Herausbrechen aus dem Erfahrungsganzen sie zu verabsolutieren. Sie hat leicht die Neigung, über die Transzendenz zu verfügen. Man kann sich z. B. angesichts des „Transzendenten" bei einem skeptischen Nichtwissen beruhigen. Oder man insistiert nur auf den qualitativen Unterschied des absolut Anderen, zieht aber nicht in Erwägung, daß

das, was unser Vermögen überschreitet, unter Umständen die Möglichkeit hat, über die Schranke zwischen uns und sich selbst hinwegzusetzen. Oder man behauptet zu viel und vergißt die Grenze.

Im Folgenden soll an einigen Beispielen zu zeigen versucht werden, wie englische Theologen über das Problem der Transzendenz Gottes denken. Im allgemeinen kann man sagen, daß es ihnen darauf ankommt, die lebendige Fülle und Konkretheit Gottes darzutun, die „Natur", die Seinsart Gottes positiv in einer spezifischen Weise zu entfalten. Die „Jenseitigkeit" Gottes wird, um in der alten Schulsprache zu reden, weniger auf der via negativa als auf der via eminentiae gewonnen. Gott ist nicht primär sittliches Gesetz (obwohl so etwas auch mit Gott zu verbinden ist), er ist auch nicht nur regulative Grenzidee, sondern die schöpferische Gottnatur. Auf mehreren Linien verläuft die Besinnung über seine Transzendenz.

Organischer Transzendenzbegriff. Einmal wird darauf hingewiesen, daß das Prinzip der Transzendenz, des „Überschreitens", durch die verschiedenen Gruppen und Stufen des Seienden hindurchgeht. Transzendieren heißt zu einer höheren, umfassenderen Einheit hinüberschreiten. Die Pflanze transzendiert den Stein, denn „Leben" ist die größere, lebendigere Einheit. Der Mensch transzendiert das Tier, denn die Möglichkeiten des menschlichen Seins überschreiten das Sein des Tieres. Aber „etwas transzendieren bedeutet nicht notwendig, es allein lassen." (C. R. Smith, The Christian Experience, S. 107.) Etwas kann nur überschritten werden, wenn es in die höhere Form einbezogen und hinaufgehoben ist. So transzendiert der Mensch das Tier und schließt es zugleich in sich ein. Es besteht zwischen dem, was überschreitet, und dem, was überschritten wird, eine gewisse Gleichheit. Bei dem Vorgang der Transzendenz bleibt in der neuen Stufe etwas aus der vorhergehenden erhalten (trotz der Verwandlung), etwas kommt hinzu und etwas wird ausgelassen.

Der Gedanke, daß die Reihe der Wesen mit dem Menschen nicht zu Ende ist, hat in einer ganzen Serie von Transzendenzvorgängen in der sichtbaren Welt eine Stütze. Ja, es können sogar auf Grund des Wahrnehmbaren gewisse Analogieschlüsse auf dasjenige Seiende, das den Menschen transzendiert, in aller Vorsicht gemacht werden. Gottes Transzendenz ist nicht ein räumlicher, sondern ein qualitativ bestimmter Vorgang. Eine neue Qualität, eine neue Möglichkeit des Seins, das schöpferische Gott-Sein tritt in die Erscheinung. Transzendenz gibt es nur da, wo die Möglichkeiten größer, nicht aber beschränkter sind.

Es ist deutlich, daß diese organische Transzendenzidee mit einem gewissen logischen Zwang hinführt zur Vorstellung Gottes als des höchsten Seienden, das alles vorhergehende „niedere" Sein nicht von sich ausschließt, sondern in sich einschließt und erhebt. Das Verhältnis zwischen dem Stufenreich des Seienden und Gott ist positiv. Gott ist der Grund und das Ziel des Seienden. Gottes Sein wird bestimmt, indem die positiven Eigenschaften der Geschöpfe herausgestellt werden, in Gott sind sie in absoluter Fülle enthalten und nicht negiert. Diesem Begriff der Transzen-

denz entspricht die Methode der analogischen, anthropomorphen Gotteserkenntnis. Denn trotz des qualitativen Unterschiedes des ewigen Gottes vom Seienden in Raum und Zeit besteht nicht absolute Fremdheit, vielmehr gibt es in Gott, wenn auch in verwandelter Form, ein Gemeinsames mit dem Menschen. Die Frage nach der Persönlichkeit Gottes kann hier ansetzen.

Verständnis der Gottesbeweise nach Illingworth.

In diesem Zusammenhang mag referiert werden, was Illingworth in Personality human and divine über die Bedeutung der Gottesbeweise einst sagte. Sie sind nicht Beweise im gewöhnlichen Sinne des Wortes, und die Kritik hat das genügend seit Kant dargelegt. Sie sind vielmehr „eine Analyse der unbewußten oder implizierten Logik der Religion", „ein Nachzeichnen der Spuren des Vorgangs, durch den der menschliche Geist zur Gotteserkenntnis sich erhebt und darin die Erfüllung seiner eigenen höchsten Natur findet" (S. 84). Sie sind keine Demonstrationen, sondern nur die intellektuelle Rechtfertigung einer instinktiven Intuition. Der religiöse Akt muß schon stattgefunden haben. Illingworth setzt sich mit den Empiristen auseinander, die einen positiven Begriff vom Unendlichen mit der Begründung ablehnen, daß der Ausdruck: das Unendliche nur unsere Unfähigkeit symbolisiere, über das Endliche hinauszugehen. Das Unendliche sei das Unbestimmbare. Doch darin liegt nach Illingworth ein Fehlschluß.

Denn „endlich" und „unendlich" sind nicht nur unterschieden im Blick auf Quantität, es sind vielmehr verschiedene Qualitäten darin ausgedrückt. Das Transzendente ist nicht räumlich zu fassen derart, daß ihm ein räumlich zu verstehendes Immanentes entspräche, sondern es übersteigt an Qualität die endliche Welt. Die mit „Welt" und „Gott" bezeichneten Wirklichkeiten dürfen nicht abstrakt auf die rein quantitativen Gegensätze „endlich" und „unendlich" reduziert werden, es ist vielmehr von der konkreten Welt auszugehen. „Wenn wir von der Ableitung des Unendlichen aus dem Endlichen sprechen, so ist dieses Endliche, von dem unsere Überlegung ihren Ausgangspunkt nimmt, keine Abstraktion, sondern die wirkliche, sichtbare, substanzielle, konkrete Welt um uns herum, die voll pulsierenden Lebens ist. Wenn wir infolgedessen schließen, daß dies Endliche ein Unendliches enthält, so meinen wir nicht, daß es einen Rand von Leere außerhalb seiner andeutet, sondern im Gegenteil es enthält etwas unendlich Umfassenderes und Konkreteres als es selbst, etwas, welches ihm zugrunde liegt und es einschließt und es erhält, eine unendliche Realität, eine unendliche Fülle, eine Totalität, von der es ein Teil ist. Denn endliche Objekte sind unbeständig und haben keine dauernde Identität" (S. 90). Das Endliche ist in gegenseitiger Abhängigkeit voneinander, als Korrelat fordert es ein von außen unabhängiges Seiendes. Die Frage erhebt sich, ob diese Idee des sich selbst bewegenden Bewegers eine reine Grenzidee ist, die für unser Denken nur eine Schranke bedeutet, oder ob wir diese Idee in einem gewissen Maße begreifen können. Wiederum ist es der Begriff der Persönlichkeit, der sich nach Illingworth zur Auslegung als brauchbar empfiehlt.

Jedoch nicht nur der kosmologische, sondern auch der teleologische „Gottesbeweis" offenbart seinen Sinn in der Annäherung an die Erkenntnis des Transzendenten. Das Argument vom Plan in der Natur hat eher durch die moderne Naturwissenschaft gewonnen als verloren. Natur ist ein System von Organismen, nur besteht der Unterschied zur älteren Teleologie darin, daß Mittel und Zweck nicht abstrakt zu sondern sind. Denn „jede Phase ist in gewissem Sinne vollkommen in sich selbst" (S. 58). Voraussetzung der Naturwissenschaft ist die „Gültigkeit des Denkens, es ist nicht bloß ein chimärischer Traum" (S. 77). Es gibt etwas, das fähig ist, erkannt zu werden, d. h. etwas Intelligibles. „Das Universum ist ein System von mathematischen, mechanischen, organischen, vitalen, moralischen Relationen, welche verständlich (intelligible) und nicht chaotisch sind ... Unabhängig vom individuellen Denker müssen sie existieren durch einen universalen Gedanken" (ibid).

Gottes Transzendenz wird also nicht unter Absehen von der Welt gefunden, sondern in dem mannigfaltigen, intimsten Kontakt mit der Welt steigt die begründete Ahnung Gottes auf. Nicht auf dem Wege des vollendeten Relativismus wird die Dimension Gottes entdeckt, vielmehr wird eine unendlich nachtastende Treue an dem uns umringenden Sein in seiner Fülle geübt, auf daß der wirkliche Gott entdeckt werde bzw. sich uns offenbare. Diese Methode trägt dem Gedanken Rechnung, daß Gott, wenn er ist, der Schöpfer und die Welt seine Schöpfung ist. Über den moralischen „Gottesbeweis", der sich für Illingworth hieran anschließt, soll hier nicht mehr gehandelt werden.

Gewinnung der Transzendenzidee nach A. E. Taylor (Bez. zur Naturwissenschaft).

Moderne englische Theologie zeichnet sich, wie uns noch öfter begegnen wird, durch eine Beobachtung des naturwissenschaftlichen Denkens aus. Auch A. E. Taylor kommt in seinem Aufsatz: Vindication of religion, from nature to God (in den Essays Catholic and Critical) dazu, auf die Bedeutung der Gottesbeweise angesichts der modernen naturwissenschaftlichen Situation hinzuweisen: die Idee der supranaturalen, transzendenten Realität läßt sich nicht umgehen. Natur ist nicht durch sich selbst auslegbar. Hume wollte das Ewige völlig eliminieren und durch das völlig verstandene Zeitliche ersetzen. Der Unterschied sollte nicht zwischen Natur und Übernatur, sondern nur zwischen der Natur als einem Ganzen und Natur in fragmentarischem Verständnis bestehen. Aber zugegeben: Natur ist ein „Komplex von Ereignissen" und das Verhalten von A ist durch die Struktur von B, C, D und durch die gegenseitige Einwirkung von B C D auf A erklärt, so ist doch nur die Gesetzmäßigkeit beschrieben, nach der das System funktioniert. Naturwissenschaften haben es nur mit den beschreibenden Formeln zu tun. Daß aber die einzelnen Ereignisse da sind, daß die Natur so strukturiert ist, kann nur als factum brutum hingenommen werden. „Keine noch so große Kenntnis der ‚Naturgesetze' wird den gegenwärtigen, aktuellen Stand der Natur erklären, es sei denn, daß wir es auch als ein factum brutum hinnehmen, daß die Verteilung der ‚Materie' und ‚Energie' vor hundert Millionen von Jahren so und so war" (S. 53). (Was man unter diesen Symbolen

zu verstehen hat, tut nichts zur Sache.) Denn mit einer anderen „Anfangsverteilung" würde der Stand der Welt verschieden sein. Das Unerklärlich-Faktische, das an einem Punkt zurückgedrängt wird, bricht an einem anderen wieder auf. Die Tendenz: „Reine facta überhaupt zu eliminieren und Natur einfach auf einen Komplex von Gesetzen zurückzuführen", d. h. „besondere Existenzen aus bloßen Universalien herzustellen, muß enden im Fehlschlag" (S. 54). Das unerklärbare Faktum taucht wieder auf. Beweis dafür ist das moderne Elektron.

Diese nicht aus der Natur zu beseitigende Dualität zwischen Gesetz und Faktum führt Taylor zu der Alternative: „Entweder ist Natur überhaupt nicht auslegbar, oder, wenn sie es ist, so muß die Auslegung in etwas außerhalb gesucht werden, von dem die Natur abhängt" (S. 54). Jenes aber bedeutet einen letzten Pluralismus: der Einzelfall ereignet sich, weil er sich ereignet. Damit aber hört die Wissenschaft auf. So bleibt nur übrig, daß „Natur selbst abhängen muß von einer Realität, welche durch sich selbst auslegbar (self-explanatory) ist, und deshalb nicht Natur ist, noch ein Teil der Natur, sondern in dem strikten Sinne: supranatural oder transzendent" (ibid.). Die Dualität von Faktum und Gesetz ist in ihr überwunden. „Diese Realität ist kein bloßes Faktum, und doch ist sie nicht ein abstraktes, universales Gesetz oder ein Komplex von solchen Gesetzen, sondern ein wirklich existierendes Wesen, das sich selbst durchsichtig ist" (self-luminous) (S. 55). Wesen und Sein sind in ihm dasselbe. Wir fühlen uns erinnert an die scholastische Lehre, daß in Gott essentia und existentia zusammenfallen.

Freilich kann die Natur zu diesem Gedanken nur „suggestions" (Hinweise, Anheimstellungen) geben, aber für Taylor deutet sie doch ziemlich unvermeidlich im Gegensatz zu ihrer eigenen Zeitlichkeit und Wandelbarkeit auf eine transzendente, supranaturale Wirklichkeit hin.

Ferner sieht sich Taylor auch zu so etwas wie Teleologie geführt. Unser Planet hat die Entwicklung von intellektuellen und moralischen Wesen erlebt. Es besteht zwar kein Beweis dafür, daß auch auf anderen Planeten im Universum „Geist" aufgetaucht ist. Es sind auch genügend Gründe dafür vorhanden, daß unser Planet immer weniger geeignet sein wird für Leben überhaupt: damit wäre menschliche Geschichte nur eine Episode. Trotz dieser Einwände kommt Taylor zu dem Urteil, „daß es einem Jeden mit Ausnahme eines fanatischen Atheisten immer verkehrt erscheinen muß, die Erzeugung von moralischen und intelligenten Wesen der Natur als ein bloßes Nebenprodukt oder als ein Akzidens der Evolution auf diesem Planeten oder als irgend etwas anderes als ‚das Ziel', welches den ganzen Prozeß bestimmt hat, anzusehen" (S. 56). Denn es besteht Neigung in der Natur für dieses Auftauchen, die astronomische und geologische Entwicklung sind durchaus dazu zu rechnen. Es liegt nicht allzu fern, an eine wachsame und lebendige Intelligenz zu denken, die diesen „Plan" verursacht hat. Wiederum hütet sich Taylor wohl, absolute Beweise geben zu wollen, er sammelt nur die Argumente und fühlt die „Suggestion", die „Anheimstellung" (nicht mehr!) heraus,

in der Natur die Fußspuren des transzendenten Gottes wahrzunehmen. Von dem moralischen „Beweis", dem Gefühl für das Andersweltliche und das jenseitige Bürgertum, von dem Taylor im Anschluß daran spricht, soll hier wieder abgesehen werden.

Transzendenz nach Matthews (Whitehead).

Ähnliche Gedanken wie Taylor referiert Matthews in seinem Buch: „God in Christian Thought and Experience" über die Transzendenz aus Whiteheads philosophy of nature. Natur ist ein Komplex von konkreten Gelegenheiten, von Ereignissen. Doch jedes Ereignis ist eine Gelegenheit (occasion) der ewigen Objekte (universals). Allein diese genügen nicht, Natur zu interpretieren. Whitehead kommt zu der „Idee einer aktiven Quelle der Begrenzung und Determination, welche von dem ganzen System der konkreten Gelegenheiten unterschieden ist" (S. 142). Die Idee der Gottheit, die sowohl die ewigen Objekte als auch die konkreten Gelegenheiten, aus denen die Natur besteht, transzendiert, wird von diesem Philosophen nicht als ein Zugeständnis an die religiösen Vorurteile eingeführt. Natur ist nicht self-explanatory (vgl. S. 142). Ferner sei erwähnt, was Matthews wieder im Blick auf die Teleologie sagt (ob dies auch auf Whitehead zurückgeht, entzieht sich unserm Wissen). Der Begriff „emergent evolution" (emportauchende Evolution) hatte in der Biologie jeder Vorstellung von transzendenter Lebenskraft, die nach Ansicht der Vitalisten in die materielle Ordnung eingebrochen sei, ein Ende gemacht. Ein Ereignis, welches emportauchend (emergent im Gegensatz zu resultant) ist, kann zwar nicht vor seinem Eintreten vorhergesagt werden, ist aber doch ein natürliches Produkt. Um solche emportauchenden Ereignisse oder Qualitäten handelt es sich bei der Ankunft des Lebens, des Geistes (mind), des reflektierenden Gedankens. Gottheit ist nach Alexander die Qualität, vor deren Emportauchen wir stehen. H. G. Wells und B. Shaw sind Vertreter dieser zeitlichen, immanenten Lebensevolution, für die die Lebensbewegung als solche Gott ist. Matthews fragt: „Warum ist die beständige Bewegung in einer Richtung?" Emergent evolution ist nur eine beschreibende Formel. „Die Tendenz zu den Werten ist immanente Teleologie" (S. 148). Aber immanente Teleologie ist nicht erklärlich ohne ein letztes Ereignis, welches als Ziel gesetzt ist. Von da aus ist es nur noch ein kleiner Schritt, um zur transzendenten Teleologie zu gelangen.

Der transzendente Schöpfer.

Neben diesen Gedanken finden sich bei Matthews allgemeinere Überlegungen über die Transzendenz Gottes. Gegenüber der Transzendenz in den Ordnungen und Typen des Seienden ist Gott der absolut Transzendente. Die unbedingte Transzendenz Gottes ist „gesichert und ausgedrückt in der Lehre von der Schöpfung; der Schöpfer transzendiert alle Geschöpfe ..., er ist aktiver Wille, in dem sie ihren Ursprung nehmen" (S. 136). Nichts ist davon zurückzunehmen, daß Gott der Deus absconditus ist, Gott ist unfaßlich, doch die Unfaßlichkeit (incomprehensibility) ist nicht identisch mit der Unerkennbarkeit (unknowability). Beide Seiten der christlichen Gotteserfahrung, die fremde Andersheit und die Offenbartheit Gottes, sucht Matthews gleich stark zu betonen. Das, was

von Otto z. B. über den Zorn, über die Heiligkeit Gottes herausgestellt wurde, wird als wesentlich für die christliche Gotteserfahrung anerkannt (vgl. S. 73). Rö. 9 wird zitiert, Gott ist souveräner Wille; gedämpft erinnert das Pathos in Matthews' Buch teilweise an die deutsche dialektische Theologie. Es wird auch Bultmanns „Jesus" erwähnt (S. 55); zurückgeschreckt wird auch nicht vor dem praktischen Dualismus: Fleisch — Geist. „Dualismus ist kein Überrest aus einem nicht erleuchteten Zeitalter, sodaß er aus der christlichen Lehre eliminiert werden könnte, ohne ihren Wert zu verletzen." „Das christliche Bewußtsein von Gott scheidet sich scharf von pantheistischer Religiosität und hat wenig gemein mit der Frömmigkeit, die in Gott vor allem eine Ruhe und Zuflucht findet" (S. 76). Die Sabbatruhe ist rein zukünftig! So finden sich starke Töne für Gottes Transzendenz, die modernen Menschen nach Matthews seltsam erscheinen mag (vgl. S. 73).

Allein Matthews warnt, über der allzu starken Betonung dieser dunklen Seite Gottes den zentralen Gedanken der Liebe Gottes zu verwirren. Gott ist gewiß der Transzendente, „aber wir wissen etwas über das ‚Andere'" (S. 9). Es ist in gewisser Weise mit uns verwandt. Das „Jenseits" ist zugleich „innerhalb". Es wird an den Anthropomorphismus der primitiven Intuition von Gott erinnert und an Plotin-Augustin, für die Gott das Wesen ist, in dem der Mensch Heimat und Vollendung findet.

„Religion ist einer der Wege, auf welchen wir ein ausdrückliches Verhältnis zu jenem Anderen zu gewinnen suchen" (wörtlich: to come to terms with that other, sich einigen, sich vergleichen mit dem Anderen S. 11). Dieses „in ein Verhältnis Kommen" ermöglicht das Interpretieren. Es ist ein ähnliches Verständnis der Religion, wie es uns noch bei Streeter begegnen wird, besonders in der Parallelität der Religion zu den anderen Wissenschaften. Interpretierbarkeit des Anderen.

Voraussetzung für die Möglichkeit jedes Wissens von der Natur ist die Tatsache, daß das Andere auf unsere Fragen antwortet. Es wird die Annahme gemacht, daß das Andere „wirklich durch die Kategorien unseres Denkens interpretierbar ist" (S. 11). Wissenschaftliche Interpretation ist durchgehend anthropomorph. Dieser Anthropomorphismus ist schon oft nachgewiesen worden von Begriffen wie Ursache, Substanz, Kraft usw. Im Anschluß offenbar an Whitehead wird dasselbe Urteil aber auch im Blick auf die moderne Physik gefällt, die nur noch von Ereignis, „event" redet. („Natur als ein wechselseitig bezogenes System oder eine Serie von Ereignissen.") „Denn Ereignis ist in letzter Hinsicht eine Erfahrung, die für irgendein Bewußtsein (möglicherweise ein ideales) ein besonderes Jetzt (specious now) konstituiert" (S. 12). Es wird vorausgesetzt, daß wir in einer gewissen Kontinuität mit dem Anderen sind. Naturwissenschaft, Kunst, Moralität, Religion setzen alle in verschiedenem Grade die Korrespondenz zwischen dem Geist „draußen" und „drinnen" voraus. „Doch in der Religion ist die Behauptung der Kontinuität und die Intuition, daß es eine Antwort in dem Objekt auf die Bedürfnisse des Selbst gibt, viel entschiedener" (S. 17). Wissenschaft ist nur „anthropic", Religion

ist „anthropomorph". In Wissenschaft, Ethik, Ästhetik ist wesentlich immer nur eine Seite des Menschen beteiligt. In der Religion aber ist die ganze Persönlichkeit im Spiele. Das „Andere" wird interpretiert in den Termini „der allerkonkretesten Erfahrung" (S. 17). Religion bringt die Einheit aller Betätigungen, die sichere Verwirklichung (substantiation) der Werte, die persönliche Befreiung. Bei Matthews sehen wir die in der neueren englischen Theologie wirksame Tendenz sehr deutlich, den Anthropomorphismus nicht als einen Vorwurf, sondern als das notwendige und einzig sachgemäße Verhalten dem „Anderen" gegenüber zu verstehen. Wir werden sehen, wie Streeter die Bedeutung des Anthropomorphismus für die Religion in ähnlicher Weise unterstreicht: Gott ist nicht weniger als ein Mensch. Dabei besteht der Protest gegen einen falschen Anthropomorphismus durchaus zu recht.

Entscheidend ist nur, daß das Transzendente für Menschen verstehbar ist. Gott ist Deus absconditus. „Doch das göttliche Leben, der göttliche Geist oder die göttliche Erfahrung sind in der Tat wirklich Leben, Geist und Erfahrung und deshalb wirklich in den Begriffen unseres Lebens, unseres Geistes und unserer Erfahrung zu verstehen, wenn auch nicht gänzlich" (S. 138). Denn es handelt sich um die transzendente Stufe.

Das Transzendente als das Übernatürliche nach von Hügel.

Einen eigenen, nach protestantischem Urteil höchst bedenklichen Begriff von Transzendenz entwickelt der große römisch-katholische Laienschriftsteller Baron Friedrich von Hügel in seinen äußerst anregenden Schriften. Er hat einen großen Namen auch bei den Theologen der anglikanischen Kirche. Hier sei sein Aufsatz: „Christianity and the Supernatural" aus seinen „Essays and Addresses ...." erwähnt. Er handelt von der Wirklichkeit und Wirksamkeit des Transzendenten im Menschenleben, wenn es der Andersheit Gottes ergeben ist. Im Anschluß an Fénélon beginnt er damit, daß das „geistliche Leben des Gebetes, der Liebe und der Ergebung, selbst in seiner vollsten christlichen Entwicklung, wesentlich nicht mirakulös, sondern über-natürlich ist" (S. 279). Auch in diesem übernatürlichen, geistlichen Leben sind gewisse große Gesetze zu entdecken, „die Grenzen der Erkenntnis rühren nicht her von irgend etwas wirklich Sporadischem in dem Gegenstandsgebiet", sondern von der Schwierigkeit, die in jeder Wissenschaft besteht, die lebendigen Erfahrungen in eine klare Analyse und Theorie zu bringen, die ihr entspricht (S. 279).

Das Übernatürliche ist in seiner Eigenständigkeit zu erkennen. Von Hügel behandelt „das Übernatürliche nicht in seinem Gegensatz und Konflikt mit Sünde und sündiger menschlicher Natur, sondern das Übernatürliche als unterschieden von gesunder Natur und das Zusammenwirken und doch die Spannung zwischen ihnen" (S. 279/80). Diesen Unterschied möchte von Hügel wieder in das Bewußtsein der abendländischen Menschheit rufen. Hier liegt ein „gesunder Ausgangspunkt für die Entdeckung, die Wiederbelebung der Religion als der bei weitem reichsten, romantischsten, entzückendsten und befreiendsten Lebenstatsache, die überall für den Menschen gewärtig und möglich ist" (S. 280). Von Hügel richtet seine Aufmerksamkeit nicht auf die theologischen „Implikationen", sondern auf die

„übernatürlichen Dispositionen, Kräfte, Handlungen, Wirkungen, wie sie beim ersten Blick erscheinen" (S. 280). Nicht die theologische Exaktheit entscheidet darüber, daß das Übernatürlich-Transzendente wirklich erfaßt ist. Auch eine voreilige Identifikation des Übernatürlichen mit Christus wird abgelehnt. Das Entscheidende ist das Vorhandensein gewisser Qualitäten, von denen Heroismus mit einem geschärften Sinn für Gegebenheit (givenness) und das „Ich-konnte-nicht-anders" im Vordergrund stehen (ibid.). Diese Ergebenheit an das Übernatürliche ist in allen Religionen zu finden, wenn auch nur fragmentarisch, für von Hügel jedoch am ausgeprägtesten in der römisch-katholischen Kirche mit ihrer „Massivität des Übernatürlichen", dem „Sinn" für die „unsichtbare Welt" und „Gott als der Seele wahre Heimat" (ibid.).

Die prinzipielle Abkehr vom Mönchtum im protestantischen Europa wurde nach von Hügel mit einem schweren Verlust bezahlt: „Aus dem Geist der Menschen wurde ein sehr edler und bereichernder, schwieriger und delikater Unterscheidungsinstinkt ausgemerzt, der bis dahin in dem christlichen Bewußtsein wirksam gewesen war: die Unterscheidung nicht nur zwischen gut und böse, sondern zwischen gut und gut, zwischen natürlich gut und übernatürlich gut" (S. 282). In der Tatsache der Inkarnation, in der das Überweltlich-Andere sich in diese Welt hineinschenkt, erblickt von Hügel den stärksten Ansporn, daß Menschen sich zum Übernatürlichen erheben können und dürfen. „In Jesus, dem genuin menschlichen Geist und Willen, erreicht die Reihe aller möglichen übernatürlichen Erfahrung durch den Menschen ihr Ziel und ihren Mittelpunkt" (S. 294). Nicht bürgerliche Tüchtigkeit allein, sondern supranaturale beatitudo ist das Ziel des Menschen. „Anständigkeit ist emporgehoben in Ergebenheit, Häuslichkeit in Heroismus, einfache Gerechtigkeit und fairness in genial generosity und überfließende Selbsthingabe, Wettstreit in Kooperation und stellvertretendes Werk und Leiden, natürliches Glück in intuitive Vision Gottes". Gleichzeitig wird auf die Gefahr dieses „Heroismus" und auf die Notwendigkeit und die uns Protestanten näherliegende Größe alltäglicher Pflichten hingewiesen.

Auch in einem anderen Aufsatz: „Religion and Reality" ist es von Hügels Absicht, das Wesen und Sein der göttlichen Wirklichkeit selber entfaltend zu vergegenwärtigen. Das Problem des Übels, des Leidens, der Sünde ist auch in dieser Erörterung nicht primär, der Blick ist vielmehr vornehmlich gerichtet auf die intimations (andeutenden Winke) der übermenschlichen Realität (Offenbarungen, Wunder, Schöpfungen, Persönlichkeit) (S. 43). Methodisch hat die Klärung dieser Intimationen auf ihren „beweisenden Wert" hin vor jenem Problem den Vorrang. Bevor von Sünde usw. geredet werden kann, muß die transzendente Realität in ihrem übermenschlichen „Wesen" für uns Menschen „aufgewiesen" sein. Es wäre leicht, von einem entschlossenen Protestantismus aus Kritik zu üben (und an vielen Punkten wären die Fragen gewiß berechtigt), doch soll es genügen, auf die nicht zu überhörenden Anliegen

von Hügels in seinem Verständnis des Transzendenten hingewiesen zu haben. Sich an dem Ausdruck „übernatürlich" zu stoßen, ist um so weniger berechtigt, weil sogar moderne Physik in ihrer Weise nach dem Urteil Erfahrener darauf zu stoßen scheint.

b. Das Problem der Attribute. Wir kommen jetzt zu dem Problem der Attribute Gottes. Diese Frage verursacht in mehreren Hinsichten dem modernen Menschen ein unangenehmes Gefühl. Über das Problem der Transzendenz läßt sich eher reden, weil sein Gegenstand formal und unbestimmt gehalten ist und eher eine Sphäre als ein Seiendes andeutet. Aber bei der Erörterung über die Attribute läßt sich nicht in das Allgemeine entfliehen, da ist ja offenbar Gott vorausgesetzt. Die moderne erkenntnistheoretische Schwierigkeit bricht auf: Wie sollen wir Menschen in der Lage sein, über Attribute und Eigenschaften Gottes etwas auszusagen, da schon das Endliche Schwierigkeiten genug macht, es zu erkennen. Aber auch berechtigte religiöse Bedenken können sich anmelden mit dem Hinweis auf das berühmte Melanchthonwort, die göttlichen Geheimnisse seien nicht zu durchforschen, sondern anzubeten. Andererseits verbirgt sich jedoch hinter dem scholastisch klingenden Thema der Attribute Gottes ein dringendes Problem, das von großer praktischer Lebensbedeutung ist. Denn es ist die Frage, wie die Wirklichkeit, die Gott genannt wird, zu bestimmen ist. Die allgemeine Auskunft, daß Gott irgendwie ist, wäre genau so viel wert wie die andere, daß er nicht ist. Alles, was ist, wird an bestimmten Äußerungen, Eigentümlichkeiten und Weisen seines Seins erkannt. Auch derjenige, der nur allgemein von dem Transzendenten redet, hat gewisse, wie auch immer bestimmte Vorstellungen und Gefühle, in denen jenes andere für ihn da ist. Ja, die methodische Besinnung wird oft gerade deshalb verworfen, weil das Andere von einem solchen Charakter sei, daß jede rationale Erörterung ihr Ziel verfehle. Positive oder negative Attribute werden ihm also immer zugesprochen, sofern mit ihm gerechnet wird.

Methode der negativen Theologie. Rein hypothetisch angesehen, gibt es zwei Grenzmöglichkeiten, innerhalb deren die „Eigenschaften Gottes" näher bestimmt werden könnten. Die eine liegt auf dem Flügel der negativen Theologie. Kritisch gegenüber allen positiven Verinhaltlichungen und Konkretisierungen Gottes sieht sie in ihnen die Gefahr der Verwechslung Gottes mit irgendeinem Endlichen. Das Transzendente ist das reine Unbedingte, die Aufhebung (freilich auch in bejahendem Sinne) und die Krisis des Endlichen als Endlichen. Es entzieht sich jedem verweilenden Griff des Menschen, es ist dynamisches Prinzip, das nur in konkretem Akt rein unanschaulich erfahren werden kann. Jede Sicherheit eines auf besondere Facta gegründeten Offenbarungsglaubens ist a priori aufgehoben. In dieser Richtung liegt etwa Tillichs Religionsphilosophie. Jede echte Theologie, die nicht den Umgang mit dem Transzendenten zu einem selbstverständlichen Besitz machen will, muß etwas von dem Pathos für das reine Unbedingte in sich tragen. Das Transzendente hat für diese Ansicht nur ein „Attribut", das alle anderen unmöglich macht: das Unbedingte zu sein.

Empirische Methode.

Die andere Möglichkeit, die Attribute zu bestimmen, bestände darin, die „Eigenschaften Gottes", wie sie von allen bisher lebenden Menschen in ihren mannigfaltigen Lebenssituationen erfahren worden sind, bzw. für sie zu sein schienen, in einer Reihe nebeneinander zu stellen. Diese Methode hat trotz ihrer Primitivität viel für sich. Denn angenommen: Gott ist eine ewige Person, die die Weltgeschichte und alles, was darinnen ist, „schafft", so kann doch kein Mensch auf Grund eines abstrakten Prinzips wissen, wie Gott zu den Menschen, die je über diese Erde gegangen sind, gehen und noch gehen werden, sich in dem einzelnen Fall verhalte. Auch die Art und Weise, wie Menschen sich verhalten, wechselt ja nach den Umständen und den Personen, mit denen man es zu tun hat. Ein Lebensbild läßt sich nur geben, indem man die Geschichte erzählt, und ein menschliches Charakterbild wird im wesentlichen daraufhin angeblickt, wie der Betreffende zu den verschiedensten Menschen gewesen ist.

Denkt man den Gedanken Gottes nicht als bloße Idee, sondern so konkret wie möglich: Gott als Schöpfer Himmels und der Erde, der viele Geschlechter von Menschenkindern über diese Erde schreiten „sieht", dann würden die Attribute Gottes ein buntes Gemisch von Eigenschaften und Charakterisierungen sein, in denen wahre und verzerrte, wesentliche und unwesentliche durcheinander liegen, wie ja auch die Charakteristik über eine menschliche Person je nach Zeit, Umständen und Erfahrungen der Beurteilenden verschieden ist. Das Studium der Religionsgeschichte verwirklicht etwas von der vorgeschlagenen Methode. Auch das Lesen und Hören der Zeugnisse aus der Vergangenheit der eigenen Religion kann zu einem erheblichen Teil als ein sich Versenken in die Art und Weise verstanden werden, wie Gott von den Vätern erfahren wurde.

Es ist klar, daß dieser Weg, die Attribute Gottes zu finden, nur in beschränktem Maße gegangen werden kann. Folgender Gedanke ist jedoch als wesentlich festzuhalten: Will man sich nicht gleich auf einen wie auch immer radikal gefaßten, rein formalen Begriff des Transzendenten festlegen, dann gilt es, die konkreten geschichtlichen und gegenwärtigen Zeugnisse von den Gotteserfahrungen ins Auge zu fassen. Nicht eine Formel kann die wahre Erkenntnis liefern, sondern nur die Erzählung und Aufzählung von Gottes-Erfahrungen. Denn diese menschlichen Erfahrungen Gottes sind in der Tat die einzige, uns Menschen zugängliche Weise, von dem Transzendenten etwas zu wissen.

Allein diese empirische Methode kann nur die Eindrücke, die Erscheinungen des Transzendenten für Menschen geben, die je in verschiedener Weise in ihrer Erkenntnis bedingt sind. Die „Eigenschaften Gottes", die so gewonnen sind, haben eigentlich keine allgemeine Gültigkeit. Streng genommen müßte einschränkend immer wieder gesagt werden: das, was Gott genannt wird, kam dem und dem Menschen so und so vor. Das Gleiche gilt prinzipiell von den Erfahrungen, die ganze Gemeinschaften (Völker und Kirchen) von dem Transzendenten gewinnen. Wir finden eine wechselnde Fülle von Aspekten, wie Gott erscheint. Jede voreilige Verallgemeinerung eines solchen Aspektes

würde Erstarrung des Transzendenten bedeuten. Es handelt sich um „Masken", um „Rollen", die nur in dem entsprechenden religiösen Verhältnis selber die momentane Wahrheit darstellen. Doch noch eine Einschränkung ist zu machen: denn es gibt kein Kriterium, von außen die Vorstellung als richtig oder falsch zu charakterisieren; sie kann sogar völlig illusionär sein, sodaß das Transzendente in seinem Sein gar nichts mit ihr zu tun hat. Die rein empirische, statistisch-konstatierende Methode, die sich an die Fülle der Erfahrungen hält, ist gewiß nicht zu überspringen, aber ihr fehlen die Kriterien.

Frage nach der näheren Bestimmung der Attribute.

Ist nach den Attributen Gottes gefragt, so sollen die „konstanten, wesentlichen" Seinsweisen des transzendenten Geheimnisses, auf die sich der Mensch verlassen kann, aufgewiesen werden, wie sie sich für alle möglichen Situationen „evident" durchsetzen bei denen, die da glauben. Aber damit rühren wir schon irgendwie an autoritativ auftretende Offenbarung Gottes in bestimmten, zeitlichen Ereignissen, von denen her unser Wissen von Gott eine gewisse Eindeutigkeit hat. Es wird nach gewissen, „objektiven" Eigentümlichkeiten Gottes gefragt, die da sind, wenngleich sie für den Menschen nur in der Relation zu Gott erkennbar aufleuchten. In klassischen Zeiten christlicher Philosophie trat an dieser Stelle ein selbstverständlicher Gedanke auf: Vollkommenes Wissen von seinem Wesen hat allein Gott selbst. Damit war unter anderem sehr deutlich ausgedrückt, daß das Wissen der Menschen von Gott nicht ein bloß menschlicher Gedanke, ein subjektiver Eindruck war, sondern daß es sich auf ein von Menschen unabhängiges, durch sich selbst existierendes Seiendes richtete. Die Sicherheit, so zu urteilen, ist uns weithin gefühlsmäßig verloren gegangen, obwohl, wie bei der Erörterung des Transzendenzproblems gezeigt wurde, selbst nüchternes, naturwissenschaftliches Denken zu diesem durch sich selbst existierenden transzendenten Sein Fingerzeige gibt. Es liegt nun alles daran, daß die Relationserkenntnis der Menschen von Gott getragen wird von der wirklichen Relation des durch sich selbst existierenden Gottes zu den Menschen. Das, was der Mensch an Gott von außen zu erkennen glaubt, muß zugleich Gott selbst von innen erkennen und bejahen. Handelt es sich um eine wirkliche Beziehung zwischen Gott und Mensch, dann ist Gott in seinem Sein selbst — durch Beziehung hindurch — gegenwärtig. Die Saite, die auf Erden angeschlagen ist, muß im Transzendenten ihr korrespondierendes Echo finden und umgekehrt.

Wenn diese Forderungen aufgestellt werden, so sind sie zunächst hypothetisch gemeint; denn das Geforderte versteht sich durchaus nicht von selbst. Sollte es vielmehr eine solche Korrespondenz geben, dann ist sie etwas ganz Unerhörtes und für uns nur da in der glaubenden Aneignung. Mancherlei Mißverständnissen ist freilich diese Rede ausgesetzt. Jene berühmte Grenzüberschreitung scheint nämlich vorzuliegen, die unrechtmäßigerweise in das Transzendente einzubrechen sucht. Dazu ist jedoch zu sagen: Wenn die christlich-religiöse Beziehung sich ernst nimmt und wirklich eine Beziehung zu Gott besteht, dann gilt das Ge-

sagte. Eine Objektivation der inneren Beziehungen Gottes (Gott als Objekt spekulativen Denkens), abgesehen von der religiösen Beziehung, ist aber abzulehnen. Andererseits kann es jedoch eine kritische Haltung geben, die gerade preisgibt, was christliches Denken positiv über Gott selbst zu behaupten wagt. Wenn Heim sagt: „Alles, was wir in unserer menschlichen Sprache über das 'ganz Andere' sagen, berührt das Wesen des ganz Anderen garnicht. Dieses bleibt unserem Erkennen völlig verborgen und jedem Zugriff entzogen", und wenn er dann fortfährt: „Was wir in paradoxen Formeln beschreiben können, ist immer nur das Verhältnis, in dem wir zu ihm stehen, die Todeslinie, die uns von ihm scheidet". (Glaube und Denken, S. 311), so mag dies als kritische Bemerkung im Blick auf ein von der Relation absehendes, objektivierendes Denken über Gott richtig sein. Christliches Denken, wenn es sich selbst versteht, wird aber bei jenem Satz nicht stehen bleiben können. Denn halten wir uns an den Wortlaut, so reißt Heim das Verhältnis der Menschen zu Gott und das Wesen Gottes auseinander. Denn darin besteht gerade der Glaube, daß das wesenhafte Sein Gottes dem Menschen gegenwärtig ist in dem richtigen Verhältnis zu Gott. Nur so kann es der Mensch mit Gott zu tun haben. Sonst hat es der Mensch letzten Endes nur mit sich selbst zu tun. Denn auch der Hinweis auf die „Todeslinie" ist etwas rein Menschliches, von dem Jedermann auch ohne das Verhältnis zu Gott genug weiß. Diese Linie kann nur dann eine besondere Bedeutung für den Glauben haben, wenn sie im Lichte positiv zu bestimmenden Wissens von Gott steht, das in der religiösen Beziehung aufleuchtet.

Diesem Anliegen ist Ausdruck gegeben in den „Attributen" Gottes. Sinn der Attribute. Sie können nach allem Bisherigen nicht statische Eigenschaften sein, die in einer Zuschauerhaltung sich aufzählen lassen. Wir sind gewiesen an die Gottes-„Erfahrungen". Wir selbst sind nicht auszunehmen, darum ist das Moment der Glaubenserleuchtung und der Glaubensentscheidung nicht zu umgehen. In den Begegnisweisen erfahren wir, wer und wie Gott ist. Doch dazu bedürfen die Begegnungen des Aufweises, inwiefern Gott wirklich selber erfahren ist und die Erfahrung konstituiert. Es ist nach der Norm gefragt, die eine religiöse Beziehung zur echten Gott-Mensch-Beziehung macht. In welchen Beziehungen ist Gott wesenhaft gegenwärtig? Gott selber weiß es! Wie und wann und wo es ihm gefällt! Diese Antwort ist immer richtig, wenn sie nicht zur Formel wird. Sie ist auch notwendig, denn es handelt sich um das Unbedingte. Darüber hinaus aber begeht der Glaube eine für kritische Vernunft höchst bedenkliche Kühnheit. Er redet von Offenbarung, von Selbstenthüllung Gottes. Der Glaube wagt zu behaupten, daß das Transzendente sich in seinen wesenhaften Eigentümlichkeiten offenbart hat und gegenwärtig offenbart. Wer sich an diese Kundgebungen hält, der gelangt zu Gott, steht zu ihm in Beziehung, wie er wirklich ist. Keine Rede davon, daß das Wesen des 'ganz Anderen' nicht berührt sei, im Gegenteil: das ganz Andere hat sich dem Glauben zufolge

in seinem Wesen für den Menschen durch Offenbarung „festgelegt". So ist es selbst, wie es sich offenbart, und nicht anders. So sind seine wesenhaften Attribute, sie scheinen nicht nur so zu sein. Offenbarung Gottes heißt, daß Gott selber sich so repräsentiert und sich so den Menschen zur Verfügung stellt (Gratia praeveniens). Diese Offenbarungsgewißheit kann freilich zur falschen securitas werden, wenn die Offenbarung mit rationaler Selbstverständlichkeit demonstriert und der Hintergrund schwebenden Rätsels und Geheimnisses nicht mehr geahnt wird. Darum ist auch nötig die symbolisch-gleichnishafte Sprache. Aber dennoch gilt: der Mensch auf Erden kann Gott, den Transzendenten, verstehen, wenn er „glaubt". Werden die Manifestationen Gottes ernst genommen, dann hat der Mensch den Zugang zu dem „Herzen" des transzendenten Geheimnisses (des Vaters). Die Frage nach den Attributen Gottes führt also in das Zentrum der Frage nach der Offenbarung Gottes. Damit aber steht sogleich der Glaube und die Entscheidung des Menschen mit zur Debatte. Denn nicht alle möglichen religiösen Regungen sind von den Christen als gleichwertig anzuerkennen. Es wird sogar das Wagnis begangen, die einen religiösen Erfahrungen als richtig, die anderen als falsch, die einen als vorläufig, die anderen als endgültig zu beurteilen. Und zwar geschieht dies alles rein von dem Sachgehalt, von der fides, quae creditur her, von den Attributen und Eigenschaften her, die Gott auf Grund der Offenbarung seiner selbst in der echten Beziehung sieghaft zur 'Evidenz' bringt. Gewiß, wir leben im Glauben und nicht im Schauen. Doch im Glauben werden Seinsurteile über das Wesen des Transzendenten gefällt. Die Entscheidung geschieht im Blick auf Tatsachen, die in einer bestimmten 'Deutung' (vgl. III. Teil Bekenntnis und Deutung) angeboten werden, damit der Mensch sein Vertrauen, seine fides, qua creditur auf sie setze, um damit bei der letzten Wirklichkeit zu sein. Es ist klar, diese Sicherheit ist nicht die eines mathematischen Beweises, aber sie kann andererseits nicht auf einer puren Behauptung beruhen. Es besteht die Überzeugung, daß der Sinn des Behaupteten an den Tag kommt, selbst wenn es erst im Transzendenten ist, d. h. a parte temporis in der Zukunft.

Es geht nicht um die Frage, was Gott in der Vergangenheit dem Menschen gewesen ist, sondern was Gott uns sein kann. Das können wir freilich nicht ohne die Tradition entscheiden, denn es könnte ja sein, daß in gewissen Zeugnissen der Menschheit von „Gottesoffenbarung" in der Vergangenheit das Wesentliche für die Gotteserkenntnis der ganzen, zukünftigen Menschheit enthalten ist. Denn das Transzendente ist Eines, und wenn es sich offenbart für Menschen in der Zeit, dann sind die Offenbarungsweisen endgültig. Von nun an ist der offenbarte Aspekt nicht mehr zu übersehen. Wir kommen also auf die oben charakterisierte Methode, die Gotteserfahrungen in der Geschichte zu erzählen, um die „Attribute" Gottes zu finden, insofern zurück, als uns eine Bindung an die Geschichte aus sachlichen Gründen aufgegeben ist. Das Prinzip der Aussonderung geschieht im Umkreis des christlichen Horizontes. Die christ-

liche Entscheidung, wie von Gott zu denken sei, hält uns ein normatives Gottesverhältnis vor, welches alle „vorläufigen" zu korrigieren und zu erfüllen verspricht und die „falschen" verwirft. Das ist unerhört und alles weniger als selbstverständlich. Die letzte Prüfung darüber ist die des Lebens, ob die angezeigten Attribute, Aspekte und Offenbarungen Gottes sich als solche im Glauben gegenwärtig erweisen, ob sie auch gegenwärtige Begegnisweisen zwischen Gott und Mensch sind. Um das leidige Entscheidungsmoment ist aber auch hier nicht herumzukommen.

Die ganze Schwierigkeit taucht noch einmal bei der Frage nach der sogenannten „allgemeinen" und „speziellen" Offenbarung auf. Sie ist nicht dadurch zu lösen, daß man Offenbarung nur auf Christus beschränkt. Dies ist auch nicht neutestamentliche Ansicht. Aber je nach dem, wie das Verhältnis beider Offenbarungsweisen bestimmt ist, wird die Gotteserkenntnis verschieden sein. Es ist nach christlicher Ansicht nicht mehr möglich, von Christus abzusehen, wenn es sich um die Gottheit Gottes handelt. Christus ist die entscheidende Offenbarung. Aber wie steht es mit denjenigen Attributen und Begegnisweisen Gottes, die auch sonst da sind? Es ist die Frage nach dem Verhältnis von Schöpfung und Erlösung. Es ist aber auch die Frage nach dem Unterschied zwischen dem deus philosophicus und dem Gott der Bibel, den sogenannten metaphysischen und den spezifisch christlichen Attributen Gottes. Wie verhält sich die Idee des Absoluten zur Idee des christlichen, persönlichen Gottes? Es ist das Problem, das die ganze dogmatische Arbeit der christlichen Kirche von Anbeginn durchzieht. Es wird uns vor allem bei der Frage der Inkarnation, des Leidens Gottes und der Trinitätslehre begegnen, wie ja überhaupt in diesen Lehrkomplexen das Problem der Attribute Gottes mit hinein verwickelt ist.

Metaphysische und spezifisch christliche Attribute.

Der schon erwähnte Matthews weist hin auf die Methode der Scholastik, von Gott zu reden (God in Christian Thought and Experience, S. 101 ff.). Es gibt eine rein vernünftige Erkenntnis Gottes als der ersten Ursache, abgesehen von der Offenbarung. Das Wesen Gottes und seine metaphysischen Eigenschaften werden aus der Analyse der Begriffe gewonnen. Gott wird dargestellt, wie er in sich selbst ist, im Unterschied von der Welt, als Unendlichkeit, Einheit, Einfachheit und Vollkommenheit, Unwandelbarkeit. Die Offenbarung vollendet die Vernunfterkenntnis. Die metaphysischen Attribute werden vor den moralischen, das Wesen Gottes wird vor der Lehre von der Trinität behandelt. Gott ist nicht bezogen zur Zeit. „Doch drohen diese metaphysischen Attribute diejenigen Qualitäten und Akte Gottes aufzuheben, die das Wesen des christlichen Evangeliums bilden" (S. 102). Die Qualitäten des Vaters Jesu Christi sind etwas anderes als die metaphysischen Attribute eines vollkommenen Wesens. Es entspricht ganz dem Verständnis Matthews' von Transzendenz, daß die Hauptattribute Gottes die Werte sind, die auch im menschlichen Leben offenbart sind. „Das Transzendente ist in den Werten impliziert, und es ist nur ein magerer und phantasieloser Begriff von ihnen, der sie hier

und jetzt vollendet findet" (S. 33). Spezielle Offenbarung in Christus ist freilich darüber hinaus noch etwas anderes.

Es sei auch an K. Barth erinnert, der im dogmatischen System der Trinität, also der speziellen christlichen Gotteslehre, den Vorrang zuweist. Die Trinität sei die Voraussetzung für Dasein, Wesen und Eigenschaften Gottes und nicht umgekehrt (vgl. Prol. z. Dogm. I S. 128).

Wieder wird also deutlich, wie nicht von geschichtsloser Vernunft aus, sondern nur im Zusammenhang mit der Geschichte die Frage nach den Attributen Gottes behandelt werden muß. Nicht ein formal abgerundetes Wissen von statischen Eigenschaften eines in sich ruhenden metaphysischen Wesens ist zu erstreben, sondern allein die Offenheit für die dynamisch wirkende, mannigfaltige Offenbarungstätigkeit Gottes in die Menschenwelt hinein im Rahmen des Universums ist zu gewinnen. Ohne daß es im einzelnen noch ausgeführt zu werden braucht, wird nun deutlich sein, wie mit den Stichworten: Allmacht Allgegenwart, Allwissenheit, Heiligkeit, Gerechtigkeit, Liebe usw. gewisse, in der religiösen Beziehung „erscheinende" Grundweisen des Verhältnisses Gottes zur Welt und zu den Menschen im Rahmen des Universums bezeichnet sind.

The attributes of God. (Thornton).

Nach der Fixierung des Problems sei berichtet, was L. S. Thornton in den Essays Catholic and Critical über die Attribute Gottes zu sagen hat. Der Abschnitt „The Attributes of God" bildet den ersten Teil des Aufsatzes The Christian Concept of God, dessen zweiter Teil The Holy Trinity behandelt. Vorausgesetzt ist die Wahrheit des Theismus. Aufgabe ist nun, den Inhalt des christlichen Gottesbegriffes darzustellen, wie ihn die christliche Kirche empfangen hat. Dies geschieht unter drei Gesichtspunkten: Erstens die kontrastierten Aspekte der Gottheit, zweitens die Entwicklung dieser Kontraste, drittens die Offenbarung und die Attribute.

1. Schon die israelitische Offenbarungsgeschichte offenbart Gott, der völlig erst im christlichen Theismus enthüllt ist, in kontrastierten Aspekten. „Der äußere Weltprozeß und die innere Welt der menschlichen Erfahrung müssen beide in gleicher Weise auf Gott bezogen werden. Er ist die höchste Realität hinter allen Phänomenen der Sinne und die Quelle aller Intuitionen des menschlichen Geistes" (S. 125). Für die Gewinnung des Gottesbegriffes ist maßgebend, daß die „verschiedenen Felder unserer Erfahrung" (ibid.) von Gott umfaßt werden. (Ob die Entwicklung ganz so verlaufen ist: Jahve ist Volksgott! sei dahingestellt.) Weil es eine große Verschiedenheit in den Formen menschlicher Erfahrung gibt, muß unsere Annäherung an die Idee Gottes auf einer Anzahl von verschiedenen Linien gemacht werden, von denen jede ein Versuch ist, „irgendeinem bestimmten Teil unserer Erfahrung rationale Form zu geben. Diese verschiedenen Linien der Annäherung geben uns, was ‚die Attribute Gottes' genannt wird" (S. 126). „Die vollkommene synthetische Einsicht dessen, was Gott selbst zu sein sich offenbart hat, ... ist eine vereinigte Erkenntnis, die keinem außer Gott selbst gehören kann ... Aber wir unsererseits müssen zufrieden sein, dem Heiligtum von außen

und von einer verschiedenen Anzahl von Gesichtspunkten uns zu nähern" (ibid.). „Attribute" hat Gott also nur in der Relation, sie sind Begegnisweisen Gottes, sie gewinnen dann Bedeutsamkeit, wenn sich Menschen praktisch Gott nähern. Es sind Aspekte, wie die wirkliche Gottheit, die in ihrer Totalität nur verteilter Weise, aber nicht weniger wirklich für geschaffene Menschen da ist, in die Erscheinung tritt. Wir fügen hinzu: Gott wird in verschiedener Weise aktuell, je nach dem verschiedenen Charakter, dem verschiedenen Verhalten, der verschiedenen Erfahrung, in den verschiedenen weltgeschichtlichen Perioden der Menschheit und auch verschieden in den Phasen und Lebensaugenblicken des Einzelnen. Die Mannigfaltigkeit der Weisen, in denen Gott für uns da ist, ist begründet in der Fülle seines Seins und in dem kontingenten Charakter jeder irdischen Zeit. Die Einheit dieser verschiedenen Weisen kann nur darin bestehen, daß wir Menschen in den verschiedenen Erfahrungen immer auf eine je letzte Wirklichkeit stoßen, die den Charakter des Göttlichen für uns hat, die aus demselben letzten Grunde stammt. Wichtig ist Folgendes: „Die Linien der Annäherung sind konvergent. Die im Kontrast stehenden Attribute stehen in Wahrheit in gegenseitiger Abhängigkeit und sind füreinander wechselseitig ‚notwendig'" (S. 126). Nur so leidet nicht die Proportion der Wahrheit (ibid.). Thornton wendet sich gegen die Gefahr, daß jede Zeit die ihr naheliegenden Gedanken für die Bestimmung des göttlichen Wesens verwendet. Denn ein Aspekt ist immer nur in der Relation zum Menschen da, verabsolutiert ist er nie die Wahrheit über den wirklichen Gott. Unsere heutige Gefahr sei, „die Ideen von Augustin, Anselm und Calvin durch irgend eine moderne Version des Evangeliums Marcions zu ersetzen" (S. 126 ff.). Jede einzelne Begegnisweise (Attribut!) zwischen Gott und Mensch bedarf der Balance, unter Umständen der Kritik durch andere. Wir fügen hinzu: daraus folgt, daß jedes systematische Erörtern der Gottesfrage nicht vorsichtig genug sein kann gegenüber frühzeitigen Festlegungen. Denn das gottheitliche Sein darf nicht durch falsche, entschlossene Systematisierung am Sprechen verhindert werden. Denn so geschieht nicht „Gottes Wille".

2. Die Entwicklung dieser Kontraste vollzieht sich durch das Alte Testament, die Inkarnation und die kirchliche Lehrbildung. Das Alte Testament hat die Kontraste:

Majestät — intime Beziehung;
Heilig, gerecht — liebend, gnädig;
König, Richter — Vater, Erlöser;
Schöpfer der Welt — } Gott bei denen, die demütigen Geistes
Herr der Nationen — } und zerschlagenen Herzens sind (S. 127).

Der Hauptkontrast im Neuen Testament ist zwischen dem apokalyptischen Gottesreich, das die Grenzen der Geschichte und Nationen durchbricht, und dem Kommen des Gottesreiches in Jesus. Doch gehört beides zusammen (vgl. S. 128).

Für die kirchliche Lehrbildung ist charakteristisch das philosophische Vokabular abstrakter Worte und unpersönlicher Kategorien. „Nur da-

durch konnte einer Offenbarung, die intensiv-persönlich und konkret in der Form war, Genüge getan werden" (S. 129). Diese abstrakten, unpersönlichen Ausdrücke stehen neben „der lebendigen, persönlichen Sprache der religiösen Erfahrung" (S. 129).

Jede Reduktion der verschiedenen Attribute auf eine einzige Idee wird abgelehnt. „Christlicher Theismus, als der Bevollmächtigte aller religiösen Offenbarung zeugt von einer fundamentalen Dualität, die alle unsere Erfahrung von Gott durchzieht." „Gott lenkt die Sterne und berührt das Herz, er umgreift die Welten und ist die Stimme, die in Jesus Christus spricht. Er soll einem jeden von uns bekannt sein in der durchdringenden Macht des Gewissens und in den verborgenen Tiefen des Gebetes. Wir kennen ihn durch die verschiedenen Schulen der Zucht und durch viele Kanäle der Offenbarung. Sie alle tragen bei zur Bereicherung eines jeden besonderen Feldes der Erfahrung, mit dem als Individuum wir es am meisten zu tun haben" (S. 129ff.).

3. In dem letzten Abschnitt über die „Offenbarung und die Attribute" wird eine Zusammenfassung von der Höhe vollendeten Offenbarungswissens gegeben. Die Geschichte aller Gottesoffenbarung gipfelt für Christen in der Inkarnation. Doch sie wirkt nicht exklusiv, sondern ist die Erfüllung und Vollendung alles Wissens von Gott, das in einer gestaffelten Folge durch die Natur, den Menschen, die Geschichte zur Fleischwerdung des Wortes sich entfaltet. Es gibt viele Reihen von Offenbarungsfaktoren, die in der Inkarnation kulminieren. Auch die negativen Attribute: Gott als der Unendliche, Ewige, Unsterbliche, der Unaussprechliche, Absolute, Unerforschliche, der ganz jenseits dieser Welt unserer Erfahrung ist, haben ihre große Bedeutung. „Solche Kenntnis von ihm, wie wir sie besitzen, ist das Flackern eines Lichtes auf einem Hintergrund von Wolke und Geheimnis" (S. 130). Das „positive" Wissen von Gott geschieht durch alle Stufen der Schöpfung bis zum Menschen. „Gott besitzt in einem eminenteren Sinne all die wahren Güter, die in dieser Welt existieren, alle Fülle der Energie, des Lebens, des Geistes, der Persönlichkeit. Er ist vernünftig, frei, selbstbestimmender Geist, in ihm sind alle Werte" (S. 131). — Doch nicht nur in den ruhenden, sondern auch in den aktiven Relationen steht Gott zu seinen Kreaturen in Beziehungen und offenbart sich als Schöpfer, als Gottheit, als Gesetzgeber, als sündlos im Blick auf seine Majestät und Herrlichkeit, seine Heiligkeit und Gerechtigkeit, seine Güte und seine vollkommene beatitudo. Schließlich ist Gott durch die Inkarnation in ihrem ganzen Kontext und ihren Resultaten offenbart als Liebe und Barmherzigkeit, als Vater, Heiland und Freund (S. 133). Das Ganze wird begriffen in dem Kontrast von dem „transzendenten Geheimnis des unendlichen Schöpfers" und seiner „kondeszendierenden Liebe" (ibid.).

Die Reichhaltigkeit dieser Aspekte muß gewahrt werden im Gegensatz zu der Tendenz des 19. Jahrhunderts, das die Welt in einer verhältnismäßig einfachen Idee auslegen wollte (Kausalität, mechanische Entwicklung z. B.) (vgl. S. 132). Der Ritschlianismus sei die theologische

Parallele gewesen. Offenbarung in der menschlichen Figur Jesu sei aber nicht mehr Offenbarung, wenn man sie abgesehen von dem Kontext betrachte. „Was in sich selbst höchst lichtvoll ist, wird nicht lichtvoll bleiben, wenn es aus seinem Kontext genommen ist" (S. 133). Der Kontext von Jesus Christus ist alles, was wir von der Natur, dem Menschen und der Geschichte wissen.

Es fügt sich die Summe dieser Attribute zur wohlgeformten Harmonie. Offenbarung der Liebe Gottes gibt es auf allen Stufen des Wirklichen, sie kulminiert in der Christus-Offenbarung. „Liebe ist der bedeutendste aller Aspekte, unter denen uns Gott offenbar ist" (S. 133ff.).

Überschauen wir diesen Entwurf, so ist zu bejahen, wie energisch alles Wirkliche auf den sich offenbarenden Gott bezogen wird. Er ist der Schöpfer in einer unendlichen Majestät und Fülle. Doch scheint mit einer gewissen Selbstverständlichkeit die Liebe als das Leitmotiv durchzuklingen. Die rätselhafte Dissonanz in der Welt, die radikale Verdeckung der ewigen Güte durch Schuld und Schicksal, der Gedanke, daß die Fleischwerdung nicht einfach die Kulmination des Alten ist, sondern daß im Blick auf die „Auferstehung" ein neuer Himmel und eine neue Erde im Neuen Testament erwartet werden, der Stein des Anstoßes und das Ärgernis, das Christus auch ist: dies wird vermißt. Im Neuen Testament geht es dramatischer zu. Es geht dauernd an der gefährlichen Klippe der Entscheidung vorbei. Nur in hartem Nahkampf mit Unglaube und Ungehorsam kann der Mensch, wenn er nicht einer Gewohnheit folgt, bekennende Aussagen über das transzendente Geheimnis machen und daraufhin leben. Daß Gott sich als Liebe offenbart, ist nur im persönlichen Glauben voller Entscheidung zu erkennen, von außen aber nur als Tollkühnheit anzusehen. Nur so wird die Frage nach den Attributen Gottes in das Zentrum der christlichen Glaubensentscheidung hineingenommen. Die Liebe Gottes ist heilige Liebe.

c. Das Problem der Persönlichkeit.

Wir wenden uns jetzt zu dem sehr schwierigen Problem der Persönlichkeit Gottes. Nur mit Zaudern und Bedenken läßt sich über diese Frage etwas sagen. Es ist eine Frage, die erst in der Moderne so formuliert worden ist, in Parallelität zu dem modernen Begriff der menschlichen Persönlichkeit. In dem Augenblick, als im europäischen Bewußtsein zweifelhaft wurde, ob zwischen Gott und Mensch persönliche Beziehung überhaupt bestehen könne, kam die thematische Erörterung in Gang. Sie gehört sachlich mit den Fragen nach der Transzendenz und den Attributen Gottes zusammen. Die Attribute bedeuten gewisse Begegnisweisen und Pfade der Annäherung zu Gott; der Begriff der Persönlichkeit sucht das einheitliche Wesen Gottes zu bestimmen.

Wenn dies geschieht, ist das vorausgesetzt, was in der neueren englischen Theologie über die Interpretationsfähigkeit des „Anderen" gesagt wird. Sowohl Matthews' wie auch Streeters noch zu behandelnder Begriff der symbolischen Erkenntnis als einer ursprünglichen Weise sachgemäßer Darstellung der letzten Wirklichkeit gehören hierher; ebenso

der Vorrang des Anthropomorphismus vor anderen Deutungsprinzipien wie Zoomorphismus oder gar Mechanomorphismus (s. unten bei Streeter). Die Idee der Persönlichkeit Gottes ist uns schon mehrmals begegnet.

Schwierigkeiten des Begriffes Persönlichkeit.

Doch zunächst soll noch die Problematik deutlicher gemacht werden. Von allen Seiten drängen sich die Grenzen des Begriffes auf. Persönlichkeit ist ein moderner Begriff, den die alte Theologie in dieser Form nicht kannte. Dafür war von den Personen in der Trinität die Rede. Der alte Begriff der Trinitätspersonen ist aber anders. Dem neuzeitlichen Begriff der Persönlichkeit Gottes hängen antitrinitarische Gedanken an. So ist es wenigstens im Gefühl. Der Begriff der universalen Persönlichkeit ist in Gefahr, die für den christlichen Glauben entscheidenden Offenbarungstatsachen in den Hintergrund zu drängen. Es handelt sich um die Offenbarung in Christus (Inkarnation, Kreuz, Auferstehung). Nach streng christlicher Ansicht ist von diesen positiven Daten nicht abzusehen, wenn von Gott geredet wird. Ein solches Absehen braucht nun zwar auch nicht vorzuliegen, wenn das Problem der Persönlichkeit Gottes zur Frage steht. Nur neigt der Problemansatz leicht dazu, abstrakt, philosophisch, geschichtslos vorzugehen und abstrakt Mensch und Gott gegenüberzustellen. All jene Probleme sind miteinander verkoppelt. Daraus folgt, daß allgemein von der Persönlichkeit Gottes sich nicht reden läßt. Gibt es so etwas überhaupt, dann ist nach christlicher Ansicht dauernd jener Offenbarungs- und Trinitätskomplex im Auge zu behalten. Erst nach seiner Behandlung wird sich Abschließenderes sagen lassen.

Eine zweite Schwierigkeit, abgesehen von der grundsätzlich theologischen Warnung, liegt in dem Begriff der Persönlichkeit als solchem. Er ist, angewandt auf das Sein des Menschen, alles weniger als eindeutig. Denn das Sein des Menschen, das in ihm ausgedrückt werden soll, ist nicht auf eine Formel zu bringen; es ist in seinen Möglichkeiten nicht a priori zu bestimmen, sondern die Möglichkeiten des Existierens werden in den realen Lebenssituationen durch Schicksal und Freiheit als Erfüllung und Gefährdung des Lebens offenbar. Prinzipiell ist es dem Menschen verborgen, was aus ihm werden kann. Wenn Tillich sagt: „Persönlichkeit ist dasjenige Seiende, das seiner selbst mächtig ist" ..., „das frei ist" ... Es erhebt sich über seine Unmittelbarkeit, seine Unterworfenheit an das „bloße Sein" (Die Überwindung des Persönlichkeitsideals in: Religiöse Verwirklichung, S. 168), so ist in dieser Bestimmung des persönlichen Seins im Gegensatz zum Natursein ein wesentliches ausgedrückt. Denn dieses Seiner-Selbst-Mächtigsein ist auch sogar die ontologische Voraussetzung für das, was Gogarten immer wieder betont: das Hörigsein an den Anderen, ja nicht minder für das, was die Christen Gehorsam gegen Gott nennen. Dennoch könnte das Wesentliche des menschlichen Seins auch in einem anderen gesehen werden, obwohl dieses jenes voraussetzt. Vom christlichen Rechtfertigungsglauben aus würde wahrscheinlich zu sagen sein: der Mensch ist dasjenige Seiende, das coram Deo seiner selbst nicht mächtig ist (nicht nur im Blick auf die Schuldverhaftung, sondern im Blick auch auf die bewußt gewordene Geschöpflichkeit wäre

dies zu sagen). Es ist nicht eindeutig, worin das Wesentliche der menschlichen Persönlichkeit zu sehen ist, obwohl es ein formales Wissen davon gibt. Gerade wenn das Verhältnis zu Gott mit in den Ansatz gebracht wird, ist diese Bestimmung um so schwieriger. Denn damit sind Möglichkeiten, die im Transzendenten verwurzelt sind, über dem Menschen aufgerichtet, die es erst recht zu sagen erschweren, was aus dem Menschen werden kann. Um menschliche Persönlichkeit nach christlicher Ansicht zu bestimmen, ist die Beziehung auf Gottes Sein notwendig, welches gerade aber in Analogie zur vieldeutigen menschlichen Persönlichkeit erfaßt werden soll. Wir befinden uns in einem Zirkel. Es gibt keine eindeutige Definition von Persönlichkeit, die sich auf Gott anwenden läßt, weil das Sein des Menschen selber nicht eindeutig, ja sogar durch das zu Bestimmende (Gott) selber mitbestimmt ist. Eine wechselseitige Beziehung liegt vor, deren beide Seiten sich gegenseitig interpretieren, wenn man sich mit dem Problem der Persönlichkeit Gottes abgeben will.

Dies weist uns in das Zentrum der Schwierigkeit. Wird von der Persönlichkeit Gottes geredet, dann droht die Gefahr des rein statisch vergegenständlichenden Denkens, als sei Gott ein Wesen, dem man die Eigenschaft der Persönlichkeit zuspreche, die rein betrachtend, objektivierend der abgeschlossenen menschlichen Persönlichkeit gegenübergestellt werden könne. Dagegen erhebt sich die Kritik mit Recht. So ist es zu verstehen, wenn Tillich zwar energisch für die „personifizierende Symbolik, die Mythos und Dogma dem Unbedingten gegenüber anwendet" (S. 171 a. a. O.), eintritt, jedoch fortfährt: „Unerträglich im religiösen und geistigen Sinne wird die personifizierende Symbolik nur dann, wenn sie aus einem Urteil über Wesen und Tiefe des Seins zu einem Existenzurteil über ein höchstes Seiendes wird, dem wir gegenüberstehen, dessen Existenz oder Personhaftigkeit wir beweisen oder widerlegen können." Der immer jenseitige Grund des Seins sei zu einem Stück Welt geworden (ibid.). Das heißt, sinnhaft ist es nur, vom Sein, nicht aber von einem höchsten Seienden zu sprechen. Denn in das Sein tauchen wir selber ein, es ist zugleich unser Sein, wir sind vom Seinsgrund, der über uns steht, aufgerufen, in seinsgebundener Freiheit, in der das Sein nicht entmächtigt ist, uns im Zeichen des Unbedingten über das unmittelbare Sein zu erheben. Das Personsein des Menschen ist rein in actu gesehen in seiner Beziehung zum Transzendenten, dessen Relevanz mitten im Sein des Menschen aufbricht. Nur in der Einheit beider ist der Sachverhalt gesichert. Kritisch ist gegenüber Tillich freilich zu fragen, ob notwendig mit der Rede von einem höchsten Seienden seine Verweltlichung gegeben ist. Sie ist nur da vorhanden, wo über es verfügt wird. Auch Tillichs prinzipielle Ablehnung der streng supranaturalen, rein transzendenten Überwirklichkeit könnte ein solches Verfügen sein. Ferner braucht die Idee eines höchsten Seins, in dem die Fülle wohnt, nicht ein statisches Gegenüberstehen von Seiten des Menschen zu bedeuten. Wesen und Tiefe des Seins überhaupt und des eigenen Seins könnten darin gerade befaßt sein. Jedoch ist Tillich recht zu geben, daß die Verwendung

des Begriffs „Persönlichkeit" für dieses Ur-Sein als ein rein beschreibendes Existenzurteil mißverstanden werden kann.

Diesem Mißverständnis wird auch von anderer theologischer Seite (dialektische Theologie) gewehrt, indem man sagt: Gott ist für uns nur da in seinem Wort, als ewiges Du, das uns anredet und fordert, uns in die Entscheidung stellt und uns seine Verheißung zuspricht. Jede betrachtende Überlegung über das Wesen Gottes ist damit abgeschnitten. Allgemeine Persönlichkeitsspekulationen sind deshalb unmöglich, weil sich Gott in seinem Wort dem Menschen offenbart und weil das Wort allein dem Menschen sein eigenes wahres Sein vor Gott enthüllt. Gott ist als persönlich Handelnder vorausgesetzt.

Es ist nicht auf Gottes in sich selbst seiendes Wesen reflektiert, auf Selbstmächtigkeit, Freiheit, Geistigkeit usf., sondern auf die Relation allein, in der Gott sich als Person dem Menschen offenbart. Parallel damit wird an dem Menschen als wesentlich sein Miteinandersein, die Ich-Du-Beziehung herausgestellt; ein Beweis dafür, wie eng das Menschenverständnis und das Verständnis des Transzendenten zusammenhängen. Jede vertiefende Entdeckung der Wirklichkeit des Menschen löst eine vertiefende Entdeckung des „Ganz Anderen" aus, sofern es in Rechnung gestellt ist. Und auch das Umgekehrte ist der Fall. Wir können über diesen Anthropomorphismus nicht hinausgelangen. Wir sind immer hineingebunden in die aktuelle menschliche Beziehung zum Sein. „Höchstes Sein" läßt sich nicht in seinem Wesen bestimmen, abgesehen vom eigenen menschlichen Seinsvollzug. Wie dieser Seinsvollzug ist, so wird auch Wesen und Sein des Seins in seiner letzten Bedeutung für uns erscheinen; ebenso bestimmt die Begegnung, die wir mit dem Transzendenten haben, den menschlichen Seinsvollzug selbst wesenhaft. Das Verständnis, das der Mensch von sich selbst hat, macht offenbar sein Verständnis bzw. sein Unverständnis des Transzendenten. Ist diese Erkenntnis richtig, dann leuchtet es ein, eine wie unexistentiell-vage Aussage es sein kann, wenn allgemein von der Persönlichkeit Gottes geredet wird. Echte Aussagen geschehen nur in der aktuellen Beziehung des Menschen zum Transzendenten selbst. Die Tiefe der Einsicht kann nur wachsen nach dem Maße, wie das Transzendente im menschlichen Lebensvollzug selbst wirksam wird. Die wahre Einsicht, die zugleich das wahre Leben ist, scheint nur dann gewährleistet zu sein, wenn „Gott" zu uns „redet".

Es ist deutlich, warum nur mit Zaudern und Bedenken von der Persönlichkeit Gottes gesprochen wird. Nehmen wir den Gedanken ernst, dann kann nur aus der persönlichen Relation zu Gott geredet werden, weil Gott ein „Du" ist und kein „Er" sein kann. Andererseits ist die überlegende Betrachtung nicht ohne Distanz möglich. Wird über die Beziehung des Menschen zum Transzendenten nachgedacht, so müssen auch die Voraussetzungen der persönlichen Beziehung durchdacht werden. Nimmt Gott in „Anspruch", so muß es möglich sein, diese Art, das eigene und transzendente Sein zu verstehen, von anderen Möglichkeiten in ihrem strukturellen Unterschied zu unterscheiden. Es muß sich mit Gründen,

wenn auch nicht stringent beweisen, so doch tastend dartun lassen, wieso für den christlichen Glauben das Transzendente nicht einfach das Unbedingte oder gar ein blinder Wille oder sonst irgendeine metaphysische Größe ist, sondern personales Sein hat.

Persönlichkeit Gottes bei Matthews.

Wir kommen jetzt auf einige englische Arbeiten zurück. Kurz sei noch einmal an Matthews' Buch erinnert. In „God in Christian Thought and Experience" findet er die stärkste Stütze für einen persönlichen Gottesbegriff in dem bekannten Argument vom Zeugnis des religiösen Bewußtseins, daß in der Devotion die lebendigste, unmittelbarste Antwort stattfindet (vgl. S. 163). Das „Andere" ist nicht fremd, sondern ist trotz seiner Transzendenz verwandt mit dem Menschen. „Persönlichkeit" ist keine clara et distincta perceptio, vielmehr nur „notion" und Intuition des moralischen und religiösen Bewußtseins, aber philosophisch durchaus als Hypothese möglich. Die Idee des Absoluten ist zu leer. „Gott ist schöpferische Persönlichkeit, von der alle Dinge abhängen ..... Die göttliche Einheit muß eine konkrete Einheit sein, welche eine Einheit in der Vielheit bedeutet, nicht ein bloßes unitarisches Selbst" (S. 176). Damit weist Matthews auf die Trinität hin. In der göttlichen Erfahrung allein gibt es eine vollkommene Selbsterkenntnis. Doch alle diese spekulativen Gedanken sind nicht die Hauptsache. „Unser Hauptgeschäft ist nicht, eine endgültige Definition von Person zu erreichen, sondern die christliche Erfahrung persönlicher Beziehung mit Gott zu rechtfertigen und zu klären" (S. 179). Wichtig ist dafür der aktivistische Begriff vom Selbst.

Persönlichkeit Gottes bei Illingworth.

Es sei nun berichtet über Illingworth: Personality human and divine, ein Werk, das, obwohl es schon um die Jahrhundertwende geschrieben wurde, noch heute wirklich lesenswert ist. Ausgehend von dem uralten Vorwurf des Anthropomorphismus, der gegen den christlichen Gottesbegriff besonders in der Gegenwart erhoben werde und damit Religion und Gesellschaft zerrütte, sollen die Gründe für den Glauben an einen persönlichen Gott überprüft werden. Gott ist nicht als die reine Negation, vielmehr in seiner Natur selbst zu bestimmen. Zunächst wird festgestellt, daß menschliche Persönlichkeit nicht ohne den Blick auf die Geschichte zu begreifen ist; es hat ein Wachstum in der Erkenntnis der Persönlichkeit gegeben, besonders durch das Christentum verursacht. „Das Faktum des einzigartigen Lebens, die neue Persönlichkeit kam zuerst, und dann erst die allmähliche Auslegung der Tatsache in der Lehre von der Person Christi" (S. 8). Die Konzilien schützten die Gottmenschheit Jesu Christi und gaben durch die hartnäckige Behauptung der Inkarnation ihren wesentlichen Beitrag zur menschlichen Geschichte. Es ist bemerkenswert, wie diese theologische Lehre in ihrer weltgeschichtlichen Bedeutung selbst für eine so „moderne" Frage wie die der menschlichen Persönlichkeit für Illingworth auftaucht. Ein ganz neuer Begriff vom Menschen bildete sich. „Nicht nur war die menschliche Natur in einem einzigartigen Augenblick persönlich mit Gott vereinigt worden, sondern das ganze menschliche Geschlecht wurde der Teilhaberschaft an jener

Vereinigung für fähig erklärt" (S. 12). Eine universale Möglichkeit, die zugleich die Tiefe des Gewissens in Bewegung setzt, war nun über dem Menschen aufgerichtet. Die Gottesebenbildlichkeit des Menschen war keine Theorie, sondern aktualisiert in Christus. Bis über Luther hinaus war es die gemeinsame Vorstellung, daß die Freiheit des menschlichen Geistes durch Einheit mit Gott zustande komme. „In der alten Betrachtung sah sich der Mensch im Lichte der Inkarnation und alles dessen, was die Inkarnation einschloß". Diese Vorstellung zerbrach, als die moderne Frage sich erhob: Kann der Mensch Gott überhaupt kennen? Die rein anthropologische Wendung trat ein. Eine kritische Prüfung unserer Fähigkeiten wurde nötig. „Die menschliche Natur wurde daraufhin angesehen, was wirklich in ihr war, welche wesentlichen Möglichkeiten sie besaß und welches ihre unvermeidlichen und wesentlichen Grenzen waren" (S. 20). Als Ergebnis dieses historischen Prozesses scheinen sich eine Reihe von gültigen Erkenntnissen im Blick auf die Persönlichkeit herausgearbeitet zu haben.

Da ist zunächst die Grundeinsicht, daß „der Mensch seine Persönlichkeit nicht transzendieren kann, er kann nicht außerhalb von sich selbst kommen. All seine Erkenntnis ist persönliche Erkenntnis und ist durch diese Tatsache qualifiziert und gefärbt" (S. 24). „Persönlichkeit ist der Torweg, den all unsere Erkenntnis unvermeidlich passieren muß" (S. 25). Dies ist die Einsicht eines guten kritischen Idealismus. Daraus ergibt sich der apologetische Gedanke, daß „Philosophie und Wissenschaft im strikten Sinne des Wortes genau so anthropomorph sind wie Theologie" (ibid.). Vollkommen relativistisch gilt der Satz: der Mensch ist das Maß aller Dinge. Denn das kontinuierliche persönliche Bewußtsein des Selbst schafft die auch abgesehen von unserm Bewußtsein existierende Welt zu einer Welt für uns. „Persönlichkeit umfaßt alles, was wir von dem Existierenden wissen. Einen anderen Zugang zum Sein als durch unsere eigene Existenz und Persönlichkeit gibt es nicht. Wenn ich mein Selbst nicht gebrauche, habe ich kein anderes Selbst zu gebrauchen" (S. 24). Alle Realität ist für uns relativ zur Persönlichkeit.

Eine Definition von Persönlichkeit wird jedoch nicht gegeben; denn Persönlichkeit ist ein Geheimnis, das nicht seine Schwäche, sondern seine Größe und Stärke darin offenbart, nicht definierbar zu sein. Alle Analyse hat zu bedenken, daß es sich um etwas wesenhaft Lebendiges handelt. „Sie ist das einzige Wesen, dessen Realität nicht relativ und abgeleitet ist" (S. 28). „Wir können sie nur kennen, indem wir auf sie reflektieren, welches jedoch ihr eigener Akt ist" (ibid.).

Man muß sich hüten, diese Überlegungen als veralteten Idealismus abzutun. Diese Gedankengänge idealistischen Denkens sind so wohl begründet, daß sie nicht ohne Verlust preisgegeben werden können. Sie schließen auch das christliche Denken nicht aus. Denn es ist daran zu erinnern, wie in Illingworth der kritische Idealismus in schöner Harmonie mit dem christlichen Gedankengut vereinigt ist.

Wird Persönlichkeit analysiert, so zeigt sie eine individuelle und eine

universale Seite. „Sie ist eine Einheit (etwas in sich Ungeteiltes), das alles andere ausschließt, und doch eine Totalität oder ein Ganzes mit unendlichen Kräften der Inklusion" (S. 30). In universaler Ausweitung bemächtigt sie sich des Seienden und bewahrt es in der eigenen Tiefe. Beide Vorgänge sind in Wirklichkeit vereinigt in der eigenen Tat, in der „Persönlichkeit" in Aktion tritt und wird. Doch ist nicht die Welt der Gegenstände (Umgebung, environment) das Ziel des personhaften Strebens, sondern „wir stoßen durch das Ganze hindurch, bis wir Personen gefunden haben wie wir selbst" (S. 30), mit denen wir Gemeinschaft halten. Hier wäre freilich zu sagen, daß wir nicht erst Personen zu suchen brauchen, sondern daß von vornherein das Miteinandersein uns bestimmt und uns überhaupt erst zu Personen macht. Genug ist in der neueren Literatur darauf hingewiesen worden. Dennoch ist das „Hindurchstoßen" durch die unpersönliche Welt, zu der ja auch faktisch große Teile der Menschenwelt gehören, eine Lebenstatsache. Echte Gemeinschaft, durch Liebe konstituiert, ist noch etwas anderes als die formale Struktur der Ich-Du-Beziehung. Wird sie realisiert durch Liebe, dann muß ein Aufbruch der Person, ein „Hindurchdringen" durch die neutrale Haltung zur Welt (Dingwelt, neutrale Personenwelt) in Leidenschaft für das Sein des anderen stattfinden. Persönlichkeit, d. h. das Menschsein ist im Letzten nicht zu beschreiben, sondern nur zu leben. Es ist nicht mehr durch anderes zu erklären und zu definieren, denn es fehlt die höhere Gattung. Dies ist der wahre Grund für die Unmöglichkeit der Definition, „ein Charakteristikum von allen letzten Wirklichkeiten" (S. 41).

Persönlichkeit hat von allem Seienden den intensivsten Realitätsgrad. Hier berührt sich das Problem der Persönlichkeit mit dem der Attribute. Spinoza hatte gesagt: „Quo plus realitatis ... res habet, eo plura attributa ei competunt". Das Umgekehrte ist nach Lotze auch wahr: „Je größer die Anzahl der Attribute ist, die einer Sache zukommen, um so realer ist die Sache"; was für Illingworth dieselbe Bedeutung hat, wie wenn man sagt: „Je größer die Zahl der Wege ist, auf denen eine Sache zu meiner Persönlichkeit bezogen ist, um so realer ist die Sache" (S. 43). Man könnte auch sagen: das Maß der Realität eines Seienden ist bestimmt durch die Bedeutsamkeit, die es für einen bestimmten Menschen hat. Damit ist freilich die Beziehung des Seienden auf andere Bewußtseinszentren nicht verneint. Es wird nur abgelehnt, Realität an sich bestimmen zu können. Da der Mensch seine eigene Person nicht transzendieren kann, ist die Beziehung eines Seienden zu seinem Sein die einzige Möglichkeit, die Wirklichkeit des betreffenden Seienden zu erfahren. Realität ist immer relativ, ist pro nobis, pro vobis, pro eo, wer nun auch der Beziehungsmittelpunkt ist. Denn formal gilt dies Gesetz auch für Wesen, die unter oder über dem Menschen sind. Den angeführten Satz von der Realitätserfassung illustriert Illingworth an einem schönen Beispiel: „Eine lebende Blume ist realer als eine tote, denn sie hat mehr Attribute, aber wenn mir die tote von einem Freund gegeben wurde, dann ist sie von den beiden die realere für mich, weil

sie mehr Echos in mir erweckt und mehr von meinem ganzen Sein berührt" (S. 44).

Hier kann nun deutlich werden, warum die Ich-Du-Beziehung im Menschenleben eine so fundamentale Rolle spielt. „Alles, was mich dauernd und intensiv affiziert, ist realer als etwas, dessen Relation zu mir momentan oder schwach ist. Und da nichts mich so mannigfaltig oder intensiv beeinflußt, oder eine so dauernde Möglichkeit des Einflusses besitzt wie eine andere Person, so ist Persönlichkeit das Allerrealste, welches ich außerhalb von mir begreifen kann, weil sie am vollkommensten mit meiner eigenen Persönlichkeit korrespondiert" (S. 44).

Daher kommt es, daß die Persönlichkeit des anderen ein Zweck in sich, nicht ein Mittel für mich sein soll. Dies ist der Grund, warum „die Welt der Personen für mich mehr Realität hat als die Welt der Natur oder der Bücher" (ibid.). Der Mensch transzendiert die materielle Ordnung. Doch werden Geist und Natur von Illingworth nicht im Gegensatz gesehen; ein naturfremder Spiritualismus wird nicht entwickelt, sondern der uns schon vertraute Transzendenzbegriff taucht wieder auf: Geist umfaßt eine Ordnung von Existenz, die die Ordnung der sinnlichen Erfahrung überschreitet. (Dies schließt freilich auch einen Bruch ein.) Jedoch, weit davon entfernt, die materielle Ordnung auszuschließen, umfaßt er sie und erhebt sie zu einem höheren Gebrauch (vgl. S. 45).

Dieser so entwickelte Persönlichkeitsbegriff ist nicht durch eine Analyse von Vermögen wie Wille, Intelligenz usw. gewonnen. Es ist die formale Struktur herausgearbeitet. Persönlichkeit ist ein Zentrum, zu dem das Universum des Seienden in Beziehung erscheint, „ein Seinszentrum (a distinct centre of being), ein Subjekt (ein Zugrundeliegendes), für das Vernunft, Affektbestimmtheit, Wille usw. verschiedene Aspekte oder Aktivitäten sind "(S. 236).

An anderer Stelle ist jedoch der Vorrang der Persönlichkeit höchst mißverständlich ausgedrückt, wenn es nämlich heißt: „Es kommt von dem intensiven Bewußtsein unserer eigenen Existenz als Personen, daß der Begriff der Realität in unserem Geiste aufsteigt" (S. 26). Richtig ist dieser Satz nur, wenn die Existenz der Person nicht isoliert, sondern von vornherein inmitten der Beziehungen zum Seienden, als in der Welt seiend verstanden wird (vgl. Heideggers Philosophie). Denn Realitätserfahrung hebt nicht an durch Introspektion auf das isolierte Selbst, sondern ist nur da für den Menschen, insofern als er eine konkret-lebendige und geistige Einheit ist inmitten der Wirklichkeitsbeziehungen. Er braucht nicht zu suchen, wie er zu den Dingen draußen kommt, sondern „Welt" gehört zu seiner Grundstruktur. So richtig es ist, daß der Mensch nicht aus seiner Person herauskommen kann und daß sein ganzes Verhältnis zum Sein dadurch bestimmt ist, so ist doch andererseits der Mensch nicht a spiritual thing, eine res cogitans, die isoliert ist, sondern in seinem Sein selbst-transzendent und von vornherein bei den Dingen und Menschen.

Welche Bedeutung hat diese Idee von Persönlichkeit für die Theologie? Im Rahmen der anderen Wissenschaften versteht sich moderne englische Theologie als eine Möglichkeit der Interpretation des Wirklichen. Die Frage lautet: Wie kann Persönlichkeit ein Interpretationsprinzip für letzte Wirklichkeit sein? Nüchtern werden die anderen Möglichkeiten vergegenwärtigt, „das letzte und immanente Prinzip des Universums" (Anhang: Anm. 2) auszudenken. Alle können ihren menschlichen Ursprung nicht verleugnen: einerlei ob im Kosmos ein geistiges oder physiologisches oder mechanisches System unterschieden wird. Denn selbst die als Maschine vorgestellte Welt ist ein Bild aus dem menschlichen Leben, weil die Maschine allein im menschlichen Gebrauch Maschine ist. Entweder wird nun im Blick auf Gott jede nähere Bestimmung geleugnet, oder aber sie geschieht anthropomorph oder zoomorph oder azoomorph (etwa als Sturmwirbel).

Es ist nicht nötig, die Entwicklung des Begriffes der Persönlichkeit Gottes durch die Geschichte hindurch, wie sie Illingworth sieht, zu repetieren. Zweierlei gilt: 1. Der Sinn für die göttliche Persönlichkeit ist vage, aber universal. 2. Dieser Sinn ist progressiv gereinigt worden von den griechischen Philosophen, den hebräischen Propheten und den christlichen Vätern. Nach Illingworth ist unser Glaube an einen persönlichen Gott gegründet auf einer instinktiven Tendenz, die moralisch und philosophisch entwickelt ist. Dieser Glaube ist weder einfach eine „Intuition", weil ihm deren Klarheit, noch einfach ein „Instinkt", weil ihm dessen unbeirrbarer Drang fehlt, „sondern der Mensch hat nur eine instinktive Tendenz, an Gott oder Götter zu glauben" (S. 76). Dies ist die Basis unserer Theologie, sie ist „keine bewußte Erfindung, sondern ein Versuch, die Bedeutung einer schon existierenden Intuition oder eines schon existierenden Instinktes zu entfalten" (S. 76). Die Menschen fühlten, wenn auch nur vage, daß sie in der Gegenwart Gottes lebten, und erst nachher kamen sie zur Reflexion.

Es wurde schon bei dem Problem der Transzendenz dargestellt, wie für Illingworth der Sinn der Gottesbeweise nicht in der Demonstration, sondern in der Entfaltung dieser instinktiven Tendenz nach den verschiedenen Richtungen liegt. Es gibt nur Ahnung und Divination Gottes, keinen Beweis. „Der Mensch ahnt (man divines) im Universum eine göttliche Person, die Welt ist rational, harmonisch, schön, sie arbeitet moralische Zwecke heraus und muß deshalb eine geistige Ursache haben, die sich in der Geschichte offenbart" (S. 214).

Philosophisch läßt sich nur hypothetisch von dem persönlichen Gott sprechen. Doch handelt es sich um keine grundlose Behauptung. Gerade im Blick auf das, was die Analyse der menschlichen Persönlichkeit herausgestellt hat, ist sie nicht unwahrscheinlich. Persönlichkeit ist das Beziehungszentrum, in dem die auch abgesehen vom Menschen existierende Welt ihre dem betreffenden Menschen zugehörige, relative Realität empfängt, zur „persönlichen Welt" wird. So verstanden wir den Sinn der Analyse. Nun kommt die Analogie. „Wenn wir unsere Augen erhe-

ben würden von der kleinen Welt eines menschlichen Bewußtseins und seiner Objekte zu dem unerschöpflichen Universum jenseits, und fragen, auf wen dies alles bezogen ist, dann gelangen wir zur höchsten Existenz als zu der höchsten Persönlichkeit; und die Quelle alles Seienden offenbart sich durch ihren Namen: Ich bin" (S. 27). Es wäre zu genau gefragt, wie dieser Übergang zustande kommt. Ist es ein Analogieschluß? Glaube? Vision? Ahnung? Alles würde zutreffen, nur ist es kein exaktes Wissen. Auch für dieses Beziehungszentrum wäre das Seiende nur in der Relation „wirklich", jedoch handelte es sich um die ursprüngliche, schaffende Ur-Relation, die das Seiende in die Existenz ruft. Diese Persönlichkeit ist nicht eine geschaffene letzte Wirklichkeit, sondern eine unendliche, schöpferische ultimate reality, absolute Persönlichkeit.

Es bleibt nun übrig zu fragen, wie das Verhältnis der endlichen zur unendlichen Persönlichkeit ist. Gewöhnlich wird eingewandt, daß der Begriff einer unendlichen Persönlichkeit ein Widerspruch in sich selbst sei. Demgegenüber ist jedoch zu sagen: „Wir haben wenig Grund, von der Persönlichkeit endlicher Wesen zu sprechen, sie ist ein Ideal ... das bedingungslos nur dem Ewigen zukommt. Vollkommene Persönlichkeit ist in Gott allein. Alle endlichen Geister sind nur eine bloße Kopie. Die Endlichkeit des Endlichen ist keine erzeugende Bedingung dieser Persönlichkeit, sondern eine Grenze und ein Hindernis ihrer Entwicklung" (S. 53).

Die Frage nach der Persönlichkeit ist schließlich nicht in der Spekulation erledigt. Angenommen, die Hypothese sei richtig, dann beginnt erst die Praxis. Die Erkenntnis, um die es sich hier handelt, ist komplex. Die ganze Persönlichkeit ist beteiligt. Schon beim ‚Studium' der Menschheit wird die eigentliche Vollkommenheit durch intimen praktischen Umgang erreicht. „Die Kenntnis des persönlichen Gottes ist analog der Kenntnis einer menschlichen Persönlichkeit" (S. 118). In den verschiedenen Aspekten der Natur (mathematische Beziehungen, immanente Teleologie der Biologie, Schönheit usw.) haben wir gleichsam die verschiedenen Gedanken Gottes, die eine ewige Persönlichkeit erahnen lassen, aber diese Gedanken offenbaren nicht die Persönlichkeit ihres Urhebers. „Die moralischen Wissenschaften kommen der Evidenz eines persönlichen Gottes schon näher. Doch das Gesetz ist nur universal; Individualisation, Barmherzigkeit, Billigkeit, fairness ist ihm fremd" (S. 119). Wenn aber Gott persönlich ist, dann ist er höchst individuell und konkret-lebendig.

Worin besteht nun die persönliche Gotteserkenntnis? „Erste Bedingung ist, daß entsprechend der schrecklich-heiligen Erhabenheit der Persönlichkeit Gottes, der Wunsch, ihn zu erkennen, intensiv und lauter ist" (S. 120). Ist es schon unmöglich, in einer Natur- oder Moralwissenschaft oder in einer menschlichen Freundschaft zu tändeln, wie viel weniger in dem Studium der unendlichen Quelle all dieser Dinge" (ibid.). Ein „moralischer Charakter" ist nötig. Der Mensch muß reuevoll sein und progressiv, bekümmerten Herzens (sorrowful of heart) und entschlossenen Willens" (S. 122). Moralische und emotionale Bedingungen begleiten

nicht nur, sondern beeinflussen die eigentliche Handlung des Intellekts (vgl. S. 123). So wird der theologische Intellektualismus aus dem Felde geschlagen. „Der Schmerz und die Sorge des Lebens, die abstrakt betrachtet eine Verwirrung sind, hören stufenweise auf, so zu sein für den Menschen, der lauter genug ist, sie als strafende und reinigende Wirkungen in seiner eigenen Geschichte zu erkennen" (S. 123). Dies sind nicht erbauliche Bemerkungen, sondern darin liegt die spezifische Sachlichkeit der „Wissenschaft" von der menschlichen und erst recht von der göttlichen Persönlichkeit.

Doch die Frage der Gotteserkenntnis ist vor allem noch von Gott aus, der unendlichen Person von Heiligkeit und Liebe, zu betrachten. Demjenigen Menschen, der sich seiner Grenzen nicht bewußt ist und alle Dinge mit dem Maßstab seiner endlichen Fassungskraft mißt und die Existenz dessen, was er nicht begreift, leugnet, kann sich eine unendliche Person nicht offenbaren. Gott kann sich nur in dem Maße offenbaren, als die Aufnahmefähigkeit bei dem Menschen vorhanden ist. So spielt sich schon das Kennenlernen zwischen menschlichen Personen ab. „Glaube an einen persönlichen Gott", so läßt sich zusammenfassend sagen, „bedeutet nichts anderes als Glaube an Einen, der uns gegenüber handelt, wie Personen handeln und auf dessen Handlung deshalb menschliche Analogien angewandt werden mögen" (S. 125).

Von dieser allerpersönlichsten Inanspruchnahme her, die in der Theologie gefordert ist, ergibt sich ihr eigentümlich — exklusiver Charakter. So kann Illingworth das Urteil fällen: „alle negativen Meinungen sind das Resultat undisziplinierter Forschung" (S. 125); wobei freilich nicht individuelle Personen, sondern das Prinzip im allgemeinen getroffen werden soll. Im Blick auf die eigene Gegenwart betont Illingworth, daß „ein reuevoller Prozeß, der tiefer ist als moralische Besserung, in allen Fällen für die Wiederherstellung der geistlichen Vision (spiritual vision) nötig ist" (S. 127). Zurück zu Parsival! lautet seine Parole.

So führt die theoretische Überlegung in die intimsten Fragen persönlichen Verhaltens hinein. Eine besondere Beurteilung braucht nicht zu erfolgen, da schon die Darstellung an einzelnen Punkten über das bloße Referat hinausging. Im übrigen wollen die feinsinnigen Gedanken, die jener uns sonst unbekannte, idealistisch bestimmte Illingworth vor einigen Jahrzehnten entwickelt hat, mehr bedacht als kritisiert sein.

Unter all den treffenden Einsichten schien uns vor allem nur ein Punkt zweifelhaft zu sein: das teilweise Verständnis der Persönlichkeit als spiritual thing und das damit zusammenhängende verdeckte Verständnis der Transzendenz.

Auf diese Frage fällt im Folgenden ein Licht. Wir machen einen Sprung zu dem von Streeter herausgegebenen Werk: Adventure und schließen dieses Kapitel mit einem kurzen Bericht über den dort entwickelten Begriff der Persönlichkeit Gottes ab. Im Rahmen eines Aufsatzes, der den Titel führt: The objectivity of Religion wird die Idee des persönlichen Gottes, ohne den die Religion ihren Grund verliert, geprüft. Es wird nachgewiesen, daß die philosophischen Gründe gegen den Per- Persönlichkeit Gottes in „Adventure".

sönlichkeitscharakter der letzten Realität nicht stichhaltig sind. Soll Gott persönlich sein, dann sind zweierlei Bedingungen gestellt. Gott muß Individualität und zugleich Universalität besitzen. Was das Problem der Individualität betrifft, welches dasselbe ist wie das Problem der Einheit, so hat es die Naturwissenschaft mit der numerischen und funktionalen-organischen Einheit zu tun. Jene spielt in den mechanischen, diese in den Lebenswissenschaften die Hauptrolle. Doch sind beide Einheitsbegriffe begrenzt, so daß die Idee Gottes nicht darin gefaßt werden kann, will man nicht, um die Ganzheit zu gewinnen, in materialistischen Atheismus oder Pantheismus verfallen, für die es nur eine Substanz gibt („Materie" oder „Gott") und für die die anderen Personen verschwinden. In der Idee eines persönlichen Gottes liegt es aber nun, daß „Gott in gewissem Sinne ein Individuum sein muß, er kann nicht die einzige Person sein" (S. 190). Doch wieso ist er zugleich „die absolute und letzte Wirklichkeit der Welt"?

Es gibt neben dem numerischen und organischen Begriff der Einheit einen „dritten Typ, in dem Individualität und Universalität nicht widersprechend, sondern wechselseitig sind" (S. 190). Es ist die Einheit der individuellen Persönlichkeit. Das Wesen der Person ist zu bezeichnen als „Selbst-Transzendenz" (S. 191). Der Mensch ist nicht in sich selbst verharrend, sondern über-sich-selbst-hinaus. Das, worum es sich beim Menschen handelt, kann durch bloße organische Begriffe nicht ausgedrückt werden. Selbst-Transzendenz ist der Grund für „Vernunft, Einbildungskraft, Sympathie, moralische Verantwortlichkeit" (ibid.). Im heimlichen Wissen um dieses Über-sich-selber-hinaus-kommen und Hinaus-sein lebt der Mensch. Denn „wer sein Leben bewahrt, wird es verlieren" (S. 192).

Es gibt nun verschiedene Grade der Selbst-Transzendenz. Je universaler eine Persönlichkeit ist, um so mehr transzendiert sie sich selbst, um so größer ist aber auch ihre Individualität. Die Beschränktheit und die Endlichkeit machen gerade nicht das Wesen der Person aus. Sie ist das in sich gespannte Sein, das, je weiter es ausgreift, um so mehr seine Einzigkeit, seine Individualität, seine konzentrierte Einheit, seinen Unterschied von dem bloß Typischen organischer Wesen empfängt. „Es besteht kein Grund zur Zögerung, Gott Persönlichkeit zuzuschreiben" (S. 193). Absolute Persönlichkeit bedeutet keinen Selbstwiderspruch, sie ist „unbedingt individuell und unbedingt universal" (ibid). „Transzendenz und Immanenz sind zwei Aspekte der einen Tatsache" (S. 193). Dies gilt aber von jeder Persönlichkeit. Denn das Ganz-weit-draußen-sein ist zugleich das Ganz-drinnen-bei-sich-selbst-sein. Soweit der Aufsatz.

Dabei ist jedoch zu bedenken, daß von dem Blickpunkt der sich selbst transzendierenden Persönlichkeit des Unbedingten Transzendenz dasjenige wäre, was wir seine Immanenz in der Welt nennen würden, und Immanenz, das In-sich-selbst-bleiben, dasjenige, was für uns seine Transzendenz ist. Doch ist mit diesen Raumbildern noch nicht alles gesagt. Es ist nämlich die Transzendenz des Menschen auch wesentlich eine zeitliche Transzendenz in die Zukunft hinein. Dies liegt zwar dem zitier-

ten Wort von Jesus zugrunde, wird aber von dem Verfasser des Aufsatzes nicht in Erwägung gezogen. Parallel würde sich dann vielleicht hypothetisch-spekulativ der Gedanke erheben, daß auch die unbedingte Persönlichkeit ihre spezifische, ‚zeitliche' Transzendenz in ihre ‚Zukunft' hinein hat. Doch hier versagen alle Vorstellungen. Es kann nur analog-hypothetisch gedacht werden.

Kommt im Falle des Menschen die Zukunft trotz aller relativen Freiheit schicksalhaft auf ihn zu und wird deshalb trotz seiner relativen Entscheidungsfähigkeit nur dunkel geahnt, so wäre es im Falle einer unbedingten Persönlichkeit anders. Sie verfügte nicht nur vorstellungsweise bis zu einem gewissen Grade über ein Zukunfts-stück, sondern prinzipiell über ‚alle mögliche Zukunft' derart aktuell, daß der Zukunftscharakter verschwände und ‚Gegenwart' wäre. Doch wäre diese Gegenwart auch wieder etwas total Anderes als menschliche Gegenwart. Denn das Schicksalhafte, das in der menschlichen Zukunft liegt und das die menschliche Gegenwart beunruhigt, wäre durch ein absolutes, schöpferisches, vollkommen freies Sich-selbst-gegenwärtig-sein ersetzt. Das aber, was menschliche Zeit ist, würde dieser transzendenten Persönlichkeit fremd sein. Die Selbsttranszendenz der schöpferischen Urperson käme jeder menschlichen Zeit ‚zuvor', sie würde sie ‚tragen', ‚schaffen', sie würde für den Menschen in jede Gegenwart als die Dimension des Schöpfers ‚hineinragen', würde unter Umständen den Menschen als ihre w e s e n t l i c h e Zukunft erscheinen. Aber sie bliebe wesenhaft transzendent, verborgen. Doch dieser Gedanke läßt sich nicht einlinig zu Ende denken, ohne daß er falsch würde. Denn in der Idee der absoluten Persönlichkeit liegt es auch, daß ihr keine Möglichkeiten verschlossen sind; soll doch über die Idee des bloßen Absoluten hinaus zugleich die Möglichkeit der persönlichen Gemeinschaft zwischen Mensch und Gott darin zum Ausdruck kommen. Zugleich aber ist der Hinweis auf den spezifisch christlichen Offenbarungsgedanken gegeben.

Der dreifache Problemkomplex: Transzendenz, Attribute und Persönlichkeit Gottes ist damit vorläufig abgeschlossen. Die Fragen gehören aufs engste zusammen, wie der Gedankengang gezeigt hat. Es wird deutlich geworden sein, daß sie nur tastend erörtert werden können. Denn rationale Erörterung muß sich möglichst distanziert verhalten, um das in Frage stehende, allerschwerste Seinsproblem nicht zu vergewaltigen. Es konnten nur Versuche gemacht werden, die „spezifische Vernünftigkeit" dieser in dem dreifachen Thema gefaßten Inhalte, wie sie in christlicher Gotteserfahrung erscheinen, zu deuten. Sie alle stehen nicht zur Verfügung, sondern gehören hinein in die Sphäre der Ahnung und Entscheidung.

Die Besinnung über das theologische Problem der letzten Wirklichkeit kann jedoch bei den formalen Konstanten nicht stehen bleiben. Immer wieder taucht die konkrete Offenbarung auf; dieser Frage gilt es, sich später zuzuwenden. Doch vorerst ist der weitere Gang der Untersuchung

durch die Tatsache vorgezeichnet, daß wir bei der bisherigen Betrachtung über die formalen Hinsichten, unter denen letzte Wirklichkeit erscheint, dauernd auf das Problem der symbolischen, analogischen, anthropomorphen Erkenntnis gestoßen sind. Schon in der Einleitung wurde darauf hingewiesen, daß das ontologische Problem zugleich das Problem der Erkenntnismöglichkeit und der Erkenntnisweise ist. Die englischen Theologen Streeter und Temple stellen den religiösen Symbolismus in den Mittelpunkt ihrer theologischen Ontologie.

B. Streeters Repräsentation der Wirklichkeit und Temples sakramentale Philosophie. (Zwei moderne theologisch-ontologische Entwürfe mit besonderer Rücksicht auf die Erkenntnisfrage.)

a. Streeters Problem der Repräsentation der Wirklichkeit (in Reality).

Streeter sieht die Aufgabe der Theologie in der Entfaltung der Realität, wie sie in ihrem wesentlichen Charakter bildhaft für den Glauben repräsentiert wird. Von dem zu hörenden Entscheidungswort ist weniger die Rede. Oft mutet es an, als handele es sich bei den christlichen Glaubenserkenntnissen um vernünftige Wahrheiten, so parallel und aufeinander hinweisend wird die Arbeit von Wissenschaft (Naturwissenschaft) und Theologie gesehen. „Wissenschaft" gibt uns eine Repräsentation der letzten Wirklichkeit in Form eines Diagramms, „Religion" in Form eines Gemäldes (vergleiche Reality Seite 30 und 31). „Wissenschaft und Religion ... sind zwei sich ergänzende und nicht ... zwei entgegengesetzte Methoden, mit denen der Mensch Wirklichkeit auffaßt, und deshalb ist er befähigt, sich um so besser der Natur der Realität anzupassen" (S. 31). Die Naturphilosophie Einsteins soll ihr Gegenspiel finden in einer neuen Philosophie der Religion. Wissenschaftliche Erkenntnis ist nur eine Repräsentation von Realität in den Termini der Quantität. Aber auch Qualität ist ein letztes Konstituens der Realität. Es handelt sich nur um verschiedene Aspekte. „Um zu einer Kenntnis von letzter Wirklichkeit zu gelangen, müssen wir auf mehr als auf einem Wege vorangehen" (S. 39). Religion hat Verwandtschaft mit Kunst und Wissenschaft zugleich; mit der Wissenschaft insofern, als auch Religion beansprucht, objektive Wahrheit zu repräsentieren und das Universum als ein konsistentes Ganzes zu begreifen; mit der Kunst, weil beide in qualitativ bestimmten persönlichen Werterfahrungen bestehen. Doch die Wertaspekte der Kunst sind nur ästhetisch, während die der Religion zugleich moralisch sind. Religiöse Erkenntnis ist Seinserkenntnis, auf Wirklichkeit gerichtet.

Immer wieder bricht das ursprüngliche Gefühl der Unfaßlichkeit und Vielseitigkeit der ganzen Realität für endliche Geister durch. Die Erkennbarkeit der Wirklichkeit ist relativ. „Wahrheit ist nicht Realität in sich selbst, sondern die Realität, wie der Erforscher sie besitzt" (S. 44). „Wenn wir von einem partikularen geistigen Bild (Repräsentation) sagen, daß es

wahr sei, so meinen wir nicht, daß es einen erschöpfenden Bericht der Realität gibt, sondern nur einen, der so korrekt und so adäquat sei, wie er durch die besondere angewandte Methode erlangt werden könne" (S. 44).

Sehr schön ist das, was Streeter über die religiöse Darstellung (Repräsentation) sagt. Von der Kunst ist zu lernen. „Kunst ist die Methode par excellence, durch die wir imstande sind, Qualität jenseits der Grenzen unserer eigenen Erfahrung dadurch zu fühlen, daß wir in eine Erfahrung eintreten, die feiner, tiefer oder weiter ist als unsere eigene. Es will also scheinen, daß irgendeine Repräsentation von Realität, welche ihre Qualität uns vertraut machen soll, einige von den Eigentümlichkeiten eines Kunstwerkes haben muß" (S. 45/46). „Sie muß eingeben (suggest) (ein kaum zu übersetzendes Wort), wo nicht konstatiert werden kann, und sie muß die Kraft haben, eine wertschätzende (appreciative) Antwort von qualitativem Charakter hervorzulocken. Religion hat in der Vergangenheit zurückgegriffen auf Mythos, Ritus (eine Form von Drama), Hymnus, Parabel, Epigramm und Paradox — diese alle sind Wege der Kunst. Die höchste literarische Qualität, die wesentlich poetische Form der Äußerungen der hebräischen Propheten und der Worte Jesu ist, so gesehen, kein glücklicher Zufall, sondern eine sachliche Notwendigkeit. Wenn Realität einen qualitativen Aspekt hat, dann würde eine kalte, abstrakte, geschäftsmäßige (businesslike) Darstellung in der Weise, wie sie von der Wissenschaft angewandt ist, einfach ihre Repräsentation verfehlen" (S. 46). Qualität kann nur mitgeteilt werden, wenn durch die Form der Darstellung die innere entsprechende Erfahrung lebendig wird. So wird das Brotbrechen Christi beim Abendmahl gewertet als eine dynamische Qualität, die nicht definiert werden kann. Dieses kritische Prinzip gilt für jede religiöse Repräsentation, selbst für die von didaktischem Charakter. Darum ist auch das Gleichnis vom verlorenen Sohn eine „wahre, weil eine dynamische Repräsentation" (S. 47). Auch das Nicaenum war ein Hymnus. „Eine Religion ist wahr, wenn und in dem Verhältnis als die Qualität, welche sie ausdrückt, tatsächlich in der Wirklichkeit vorhanden ist und ein Charakteristikum von ihr ausmacht" (S. 47). „Um das Element von Wahrheit in einer Religion zu prüfen, müssen wir unsere Aufmerksamkeit zu allererst nicht auf die intellektuellen Konstruktionen der Theologen, sondern auf Mythos und Ritus, auf Hymnus und Gebet, auf Parabel und Sprichwort, auf die Meditation des Mystikers und auf des Propheten trumpet-call (Trompetenstoß) richten" (S. 47). Die christliche Botschaft bietet sich dar in Form einer Erzählung (an ancient story), eines Mythos.

Gegenüber Benedetto Croce, der den Mythos für primitiv und darum für ablösbar durch die Philosophie hält, betont Streeter: „Nenne es freimütig Mythos, allein die Tiefe, die Weite, die Intensität der Erfahrung, die hinter diesem Übermythos (supermyth) liegen, transzendieren das Begreifen eines einzelnen Individuums".

Wie schon erwähnt wurde, wird die Frage im Blick auf die Wahrheit der christlichen Religion mit wissenschaftlicher Genauigkeit formuliert.

Nicht die Tradition entscheidet, sondern die gegenwärtige Seinserfassung. Die Wirklichkeit der gegenwärtigen Welt wird im Auge behalten. Nur die Religionen der Menschheit kommen für die Erörterung in Betracht, die das Problem des Übels (Bösen) als das Zentrale erkannt haben" (S. 58). Zweierlei Prüfungen hat die Religion zu bestehen: Die eine ist mehr theoretischen, die andere rein praktischen Charakters. Die eine fordert, „daß Religion in Übereinstimmung sei mit dem, was wir auf anderen Wegen über die Natur des Universums wissen" (Wissenschaft und Geschichte) (S. 64). Die andere fragt: „Hat die Religion die dynamische Kraft, das Übel (in seiner zwiefachen Gestalt) zu überwinden?" (Vgl. S. 64.)

Die religiöse Repräsentation steht im Zusammenhang mit der Gesamtwirklichkeit und ist bezogen auf die praktische Lebensbedeutung. Ein allgemeines Gesetz wirkt sich aus: „Ich kann irgendeine emotionale und praktische sowohl wie intellektuelle Reaktion gegen das Nicht-Ich-Selbst in seiner Totalität nicht vermeiden" (S. 67—68). Zwischen der Kraft hinter den Dingen, wie ich sie verstehe, und meiner Reaktion besteht immer eine Korrespondenz. Ist die letzte Wirklichkeit eine „leblose Maschine" oder eine „blinde Lebenskraft" oder eine „wohlwollende Intelligenz" (S. 68), so ist die Reaktion jedesmal in entsprechender Weise verschieden. „Die Reaktion, welche angemessen ist, wenn der erste oder zweite dieser Begriffe korrekt ist, wird völlig unangemessen sein, wenn der letzte der Wahrheit am nächsten ist" (S. 68). Unerbittlich wird die Wahrheitsfrage gestellt. „Wenn nicht der Intellekt eine faktische Korrespondenz zwischen der Realität und ihrer Repräsentation durch die Religion behaupten kann, so ist der christliche Glaube nichts weiter als der pathetischste, weil sublimste aller leeren Menschenträume" (S. 68). Die Frage nach der sachlichen Richtigkeit des Gemeinten ist nicht zu umgehen.

Doch das andere ist genau so wichtig: die christliche Repräsentation ist zugleich psychologisch-dynamisch. Sie stellt nicht nur eine Idee von der Realität dar (wie die Philosophie), sondern sie reizt den Menschen an, ihr zu antworten, vorausgesetzt, die Idee ist wahr. „Die christliche Repräsentation ist ein Gedicht, doch eine wirkliche Person lebte es. Sie ist ein Drama, aber es wurde gehandelt an einem wirklichen Kreuz. Das Universale ist individualisiert, das Abstrakte ist konkret geworden. Dieses Drama bringt den Menschen nicht eine Theorie des Universums, sondern das Brot des Lebens, nicht Theismus, sondern Gott" (S. 68).

Es soll nun versucht werden zu zeigen, wie nach Streeter die Wirklichkeit als Ganzes die religiöse Interpretation zu rechtfertigen scheint. Welche Qualität ist in der letzten Wirklichkeit inhärent? Von der christlichen Verkündigung wird nach Prinzipien gesucht, die wissenschaftlich geeignet sein können, das Universum in seiner letzten Realität auszulegen (explain). Es ist zugleich eine Erkenntnisfrage. Es ist die Unterscheidung der zwei Erkenntniswege (two ways of knowledge) wichtig. Die mathematische Naturwissenschaft, vor allem die Physik, hat es mit den meßbaren Eigenschaften, mit allgemeinen Gesetzen der äußeren Welt zu tun. Erkenntnis der Individualität ist in ihr nicht möglich. Alles Einzelne ist

nur ein besonderes Beispiel eines allgemeinen Gesetzes. Gestützt auf das, was moderne Physik lehrt, sagt Streeter: „Gesetz ist nur eine beschreibende Formel, und Mechanismus ist ein Symbol für eine abstrakte Beziehung" (S. 98). Es sei hier erinnert an Eddington, der wohl vor allem Streeters Gewährsmann ist: „bis jüngst nahmen es die Physiker für selbstverständlich hin, daß sie eine Kenntnis der bezüglichen Entitäten von intimerem Charakter hatten" (Domain of science aus Science, religion and reality, S. 199). Der Physiker hat es nur damit zu tun, the exact scheme of interconnection of the pointer-readings herauszuarbeiten (ibid.). Beruflich ist er nicht interessiert an den Entitäten, welche diese ersetzt haben (ibid. S. 201). Die Physiker begnügen sich mit einer „Anzahl von Symbolen und einem Satz mathematischer Gleichungen." „Die Physik hat keine Mittel, unterhalb des Symbolismus zu sondieren" (Science and the unseen world, S. 20). Dies mußte über den Symbolismus in der Physik referiert werden, weil Streeters Gedankengang darauf aufbaut. Die Tatsache, daß die Naturgesetze nur Symbole sind und nicht das eigentliche Sein wesenhaft erfassen, bedeutet für Physik und Chemie eine Einschränkung. Die Naturgesetze sind durchaus keine wirksamen Ursachen (causae) von zwingendem Charakter. Steht dies aber fest, so folgt daraus, daß in den Lebenswissenschaften: Biologie und Physiologie die rein naturwissenschaftliche, objektivierende, symbolisierende Erkenntnisweise nicht mehr ausschließlich sachgemäß ist. Denn „Leben ist weder eine Beschreibung noch ein Symbol, sondern etwas aktuell Existierendes, welches, wie wir es in uns selbst kennen, in irgendeinem Sinn eine erzeugende und Richtung gebende Ursache ist (originating and directing cause)" (vgl. S. 98ff.).

Damit hängt zusammen, daß die Erkenntnisweise, die dort stattfindet, sich nicht auf die Herausarbeitung des Mechanismus beschränken kann. Die Tendenz, unter Absehen jeder anthropomorphen Deutung, möglichst rein objektive Symbole zu gewinnen, kann deshalb nicht zum völligen Ziele führen, weil wir von „Leben" eigentlich nur unmittelbar aus uns selbst wissen. Je höher wir in der Skala des Seienden aufsteigen, um so stärker macht sich das Individuell-Konkrete geltend. Abstrakte Formeln schaffen hier nicht mehr wirkliche Erkenntnis. Die anthropomorphe, intuitive Methode tritt immer stärker in den Vordergrund (dabei sind der Mechanismus und die allgemeine Gesetzlichkeit durchaus noch vorhanden). Schon in der Biologie fordert „das Leben" teilweise diese Methode, erst recht ist sie aber da nötig, wo die spezifisch menschliche Qualität: mind, Geist auftaucht. Psychologie, Geschichte, tägliches Leben können ohne sie nicht sein. Wie aber steht es mit der Erkenntnis in der Religion?

Aufgabe ist ja, das Universum in seinem qualitativen Aspekt auszulegen und die letzte Wirklichkeit zu repräsentieren. Sie ist nicht auf ein einzelnes Seinsgebiet, auch nicht auf die bloß meßbare Welt bezogen. Ohne auf das sich zunächst einzulassen, was positive Offenbarung genannt wird, sucht Streeter rein wissenschaftlich, hypothetisch-provisorisch

die Kategorie des Lebens anzuwenden, um das Universum auszulegen. Nach Ablehnung einer mechanischen Interpretation wird die Hypothese angenommen: „Leben ist das Prinzip der Organisation des Universums" (S. 126). Denn so müßte ja in der Tat formal dasjenige heißen, was die Welt zur lebendigen Welt macht. Sodann aber wird daran erinnert, daß dieses universale Leben das Leben des Menschen an Intensität ebenso übersteigt wie das Leben des Menschen das der Amöbe (vgl. S. 126). Hypothetisch ist damit der Weg eröffnet, daß sich positive Aussagen über Gott machen lassen. Es hätte nahegelegen, von der Kategorie des Lebens aus im Sinne von Bergson letzte Wirklichkeit als élan vital zu interpretieren (life-force). Streeter lehnt dies ab, indem er scharf seine Aufmerksamkeit auf die Stelle richtet, an der die Kategorie des Lebens am unmittelbarsten für uns zu fassen ist: das aber ist das Leben des Menschen selbst. Das Leben ist nicht einfach als blinde, launische Lebensmacht, sondern in persönlicher Gestalt da. Folgende Überlegung ist nicht als unbillig zurückzuweisen: „Wenn wir jenes (universale Leben) als nicht weniger lebendig denn unser eigenes begreifen sollen, so müssen wir ihm jenes Element in der Persönlichkeit zuweisen, welches sie zu einem Herd von synthetischer Aktivität macht, einer Tatkraft, welche erzeugend, Richtung gebend und zuordnend ist (focus of synthetic activity, originative, directive, coordinative. S. 137). Diese Gedankengänge wenden sich auch gegen einen idealistischen Absolutismus, der hauptsächlich nur negative Attribute Gottes kennt (das Unbedingte).

Nach diesen Voraussetzungen müßte Gott eine höchste Individualität sein. „Wir müssen nicht denken von ihm als von einem Lebensozean oder gar von einem Strom des Bewußtseins, sondern als von einer dicht verbundenen, im höchsten Sinne zentralisierten, selbst-konsistenten, völlig selbst-bewußten ewig schöpferischen Einheit" (S. 127).

So gelangt Streeter zu der Überzeugung, daß es der Vernunft durchaus nicht widerspräche, wenn Gott Persönlichkeit wäre. Gerade dann, wenn man sich keinen willkürlichen Einfällen, sondern nur dem Zwang logischer Überlegung hingibt, stößt man vor die begründete Vermutung, daß jene Idee von der Persönlichkeit Gottes garnicht so unvernünftig wäre. Die Tatsache, daß es unwürdige Personifizierungen Gottes und einen allzu menschlichen Anthropomorphismus gegeben hat und immer wieder gibt, sagt nichts dagegen. Christliche Absicht ist es, diese Verzerrungen zu überwinden. „Dies ist der Grund dafür, daß eine Epoche von der „Anheimstellung" (suggestion) datiert, daß ... die Menschen, anstatt Gott in ihrem eigenen oder in dem traditionellen Bild einer besonderen Gemeinschaft abzubilden, ihn darstellen (sollen) in dem Bilde Jesu Christi" (S. 138).

Kein Begriff, der von menschlicher Erfahrung abgeleitet ist, kann auf Gott in einem anderen als analogen Sinne angewandt werden (vgl. S. 140). „Aber das Leben ist etwas, das wir kennen, nicht aus reiner Vernunft, sondern von der direkten inneren Erfahrung; dieses

Wissen, obwohl es unvollkommen ist, ist nicht symbolisch. Denn dasjenige Seiende, welches erkennt, ist mit dem homogen, welches erkannt wird. Obwohl Gott für den Gedanken alles Begreifen transzendiert, kann er doch qualitativ erkannt werden" (S. 140).

Diesen Überlegungen droht eine grundsätzliche Erschütterung von Nietzsches Begriff des Universums her. Doch das Universum als einen „zwecklosen Willen zur Macht" zu verstehen, ist ein rein „poetisches Produkt" (S. 150). Zwecklose Macht ist nach Streeter ein Widerspruch in sich selbst. Denn für ihn „bedeutet Macht die Fähigkeit, einen bewußt unternommenen Zweck zu bewirken" (S. 150). „Nur dann, wenn das Universum der Ausdruck bewußten Lebens ist, kann Macht ein Attribut sein, welches ihm zugesprochen werden kann" (S. 151). Derselbe Widerspruch zeigt sich darin, daß nach Nietzsche der eigene menschliche Wille mit dem bewußtlosen Willen zur Macht in Einklang gebracht werden soll. Denn nur so werde der „Zweck" der Zwecklosigkeit durch den Menschen erreicht. Aber wenn das Universum zwecklos ist, welchen Sinn hat es noch, Übereinstimmung des Menschen mit diesem Zweck zu fordern? Der Zweckgedanke schleicht sich also doch wieder ein. „Wenn Realität ohne Zweck und ohne Werte ist, dann ist die Idee, daß menschliche Ethik als Reflex dieser Negationen die beste sei, bloß das Gespenst einer toten Theologie" (S. 151). Allem modernen Lebensgefühl entgegen, das Nietzsche oft im Geheimen Recht geben möchte, stellt die nüchterne Überlegung Streeters die Alternative: „Wenn Gott existiert, dann ist unsere Ethik allein durch seine Werte bestimmt; wenn nicht, dann würde kein klarer Denker eine Ethik auf die nicht-existierenden Werte dieses nicht-existierenden Wesens bauen" (S. 151).

Es wird deutlich, wie die Lehre vom menschlichen Verhalten, die Ethik, nicht zu scheiden ist von metaphysischen Fragen. Kosmologie und Ethik entsprechen einander. Nur wenn „Leben", ja „bewußtes Leben" als organisierendes, schöpferisches Prinzip in der Realität objektiv wirksam ist, läßt sich für ein solches Wesen wie den Menschen sinnhaft leben. Streeter stellt die etwas merkwürdige Frage: Is nature nonmoral? Merkwürdig ist sie deshalb, weil Natur und Moral anscheinend ganz verschiedene Sphären sind. Natur kann doch nicht moralisch sein! Allein die Frage hat einen Sinn, der etwa folgendermaßen zu umschreiben wäre: Ist die menschliche Moralität ein rein willkürliches menschliches Unternehmen, gegen das die Realität außerhalb des Menschen völlig gleichgültig oder gar feindselig ist? In diesem Falle wäre jedes Handeln, das auf die Verwirklichung höherer Zwecke und Werte gerichtet ist, rein utopisch und ohne jede Entsprechung im Sein. Dies wäre heroischer Trotz und mutige Verwegenheit. Doch nüchterne Beobachtung der den Menschen umgebenden Welt macht nach Streeter offenbar, daß der Mensch nicht so vereinsamt dasteht. Kampf um das Dasein dient gewiß in der Tierwelt zur Erhaltung der Art, aber er ist nicht ohne weiteres in gleicher Form auf den menschlichen Kampf um Wohlstand, Ruf oder Macht in der menschlichen Gesellschaft zu übertragen. Schon „Elternliebe

und esprit de corps" (in der Tierwelt) „sind ein Emportauchen einer inneren Qualität des Lebens, welche, sobald sie Ausdruck gefunden hat, das Individium antreibt, sich in einem, wenn auch noch so kleinen Ausmaß, über diesen Kampf zu erheben" (S. 159). Es gibt ein schöpferisches Streben (creative strife), das allem Leben innewohnt. Es kündet sich immer wieder an und heißt den Menschen, alles auf seine Intuition des Höchsten einzustellen. Dies ist „die Liebe zur Wahrheit, die Liebe zu aufbauendem Werk, die Liebe zum Mitmenschen ... aber die größte von ihnen ist charity, agape" (S. 171).

So schließt sich der Kreis vernünftig abwägender Überlegung über die Frage, wie die letzte Realität, das Universum, auszulegen sei. Es zeigt sich, daß das Prinzip des schöpferischen, persönlichen Lebens sich als fruchtbares, sachgemäßes Interpretationsprinzip zu empfehlen scheint. Vernünftige Überlegung stellt es sogar mit einer gewissen logischen Dringlichkeit anheim. „Der Mensch muß wählen, ob er sein Leben bewußt schöpferisch oder bewußt zerstörerisch machen will. Leben, wie wir es kennen, ist ein Spiegel des unendlichen Lebens" (S. 173). Die Interpretation des Universums ist eine Frage, die uns selbst in die Entscheidung stellt. Das unendliche Leben und unser Leben sind nur in gleicher Hinsicht zu interpretieren. Das unendliche Leben ist das Bild, nach dem unser Leben zu gestalten ist. Die letzte gestaltende Kraft im Universum muß auch die Kraft unseres Lebens sein. So endet die Überlegung mit der gewiß nur vorläufig zu wertenden These: „das Universum ist der Ausdruck von Liebe, des innersten Geheimnisses von schöpferischer Macht" ..... (S. 174).

Von der Offenbarung Gottes in Christus war noch nicht bezw. nur andeutend die Rede. „The Christ", heißt die Überschrift des hierauf folgenden Kapitels in Streeters Buch. Davon wird in unserm zweiten Teil gehandelt werden.

Die dargestellte Methode Streeters mag manchem untheologisch erscheinen, da abgesehen von der „konkreten" Offenbarung Aussagen, die Gott betreffen, gemacht werden, wenn auch nur in tastend provisorischer Form. Ist nicht die Offenbarung Gottes in Christus, die doch nur dem Glauben zugänglich ist, hier schon beinahe rein philosophisch, allgemein gewonnen, so daß das Moment spezifischer Offenbarung überflüssig scheint? Ist nicht diese so vorbereitete Harmonie zwischen natürlichem Wissen und Glauben erkauft um den Preis, daß der Glaube zur Weltweisheit wird?

Doch vor der Kritik gilt es, die wesentlichen Anliegen Streeters zu würdigen. Die Einheit der Realität soll zum Ausdruck kommen. Es ist unmöglich, im Blick auf das immense Universum sich auf Aussagen zu beschränken, die nur das Verhältnis von Gott und Mensch betreffen. Kosmologie und Anthropologie lassen sich nicht getrennt voneinander betreiben. Die Fragestellung ist universal auf die sachgemäße Repräsen-

tation der Realität gerichtet (Problem des Symbolismus). Allerdings muß gesagt werden, daß eine gewisse Unklarheit in dem Begriff der Ultimate Reality nicht vermieden ist. Es bleibt oft in der Schwebe, ob das „Universum" oder „Gott" gemeint ist. Diese Unklarheit ist dadurch verursacht, daß „Gott" nicht in abstrakter Sonderung von oder gar im Gegensatz zu dem Universum gesetzt wird, sondern in den qualitativ bestimmten Erfahrungen an dem Universum (wozu auch die Geschichte gehört) aufleuchtet. Diese „Methode" ist nicht von der Hand zu weisen, wenn man daran denkt, daß doch Offenbarung Gottes sein Sich-Zeigen, seine Selbst-Repräsentation in dieser Welt ist. Diese Welt ist also garnicht abstrakt zu sondern von Gott, sondern sie hat dauernd die Möglichkeit, als Ganzes oder in einigen ihrer Aspekte oder in besonderen Geschehnissen Ausdruck für Gottes Wirklichkeit zu sein. Gerade, wenn eine Verflüchtigung Gottes zu einer Idee oder zu einem bloßen Wort vermieden werden soll, muß der Kontakt mit der uns umringenden Realität gewahrt werden; denn nur in, mit und unter dieser Wirklichkeit, die gewiß nicht eindeutig ist, kann Gott den Menschen in der Welt begegnen. Das Grundproblem der religiösen Beziehung besteht darin, daß es ein Feld geben muß, auf dem die Wirklichkeit des Menschen und die Wirklichkeit Gottes sich treffen. Streeter sieht dies Einheitsfeld in personhaftem Leben. Im Blick auf diese Kategorie haben alle Aussagen über Gott zu geschehen. Dies Urteil ist rein ontologisch, denn es ist darin nur aufgezeigt, welche Voraussetzungen bestehen müssen, wenn ein religiöses Verhältnis zwischen Gott und Mensch stattfinden soll. Daß das „Leben" in Gott und Mensch verschiedenen Grades ist, wurde schon betont, aber beide können nicht in einem kontradiktorischen Gegensatz stehen. Nur auf dem Grunde personellen „Lebenszusammenhanges" (in formalem Sinne aufgefaßt) kann der Mensch überhaupt zu Gott in Widerspruch treten (Sünde) und die Begnadigung empfangen. Sonst wäre beides sinnlos. Daß Gott „heilig" ist und nicht nur schöpferisch, ist allerdings damit noch nicht herausgestellt.

Ferner ist folgender Eindruck nicht zu unterdrücken: Jenes metaphysisch, rein strukturell zu verstehende, harmonische Verhältnis von Gott und Welt (Mensch) wirkt sich in Streeters „Reality" weithin praktisch so aus, daß die tatsächliche, ontische Dissonanz, die Rätselhaftigkeit, das Abgründig-Verwirrende, der Schuld- und Schicksalszusammenhang in der Menschenwelt über jener grundsätzlichen Harmonie leicht vergessen werden könnte. Zeuge ist dafür die sehr positive Einstellung zur Zivilisation. Wenig ist zu merken von einer eschatologischen Beunruhigung. Denn es sollte ja die Übereinstimmung von Natur und Geschichte mit der Religion vorbereitend gezeigt werden. Aber das hat seinen Grund wiederum darin, daß man sich dem gegenwärtigen Sein verpflichtet fühlt. Gleichwohl sind alle Überlegungen daraufhin zugespitzt, daß Christus als die wahre Repräsentation Gottes verstanden wird. Erst wenn davon die Rede ist (II. Teil), gewinnen die bisherigen allgemeinen Gedankengänge ihre eigentliche Auswirkung.

b. Das Problem der sakramentalen Philosophie in Temples Mens Creatrix und Christus Veritas.

Wir wenden uns nun zu dem Problem der sakramentalen Philosophie in Temples Mens Creatrix und Christus Veritas. Der religiöse Symbolismus erscheint in einer neuen Form.

William Temple, der gegenwärtige Erzbischof von York, sagt in „Mens Creatrix" von der wahreu Methode der Philosophie: „Lebendiges Denken ist zirkular ... es bewegt sich rund um ein konkret Universales" (S. 17). Es kreist nicht um irgend eine abstrakte Qualität, noch um irgend ein fixiertes genus, sondern um das „System der Tatsachen" (System of facts) (ibid.). „Das bessere Verständnis der konkreten Universalien (concrete universals) und das bessere Verständnis ihrer besonderen Differenzen ist ein und dasselbe Ding" (ibid.). D. h. weder die reine Deduktion noch die reine Induktion führen zur Erkenntnis des Wirklichen. In jener Methode sind die allgemeinen Gattungsbegriffe nicht konkret genug, in dieser beruhen die gewonnenen zusammenfassenden Generalisierungen auf einer gewissen Willkür. Nicht die Geradlinigkeit des Denkens, sondern das dauernde Kreisen um die konkrete Fülle wird der Wirklichkeit gerecht. Freilich ist eine absolute und endgültige Sicherheit nicht erreichbar außerhalb der Sphäre der Mathematik, aber es gibt einen Fortschritt der Erkenntnis. Beweis dafür ist die moderne Wissenschaft, deren Gattungen konkreter, und deren Generalisierungen weit weniger willkürlich sind als einst.

Dieses zirkulare Denken ist auch in der Theologie zu üben. „Nirgends ist die Gefahr, in abstrakten Begriffen zu ruhen, ernsthafter als in der Theologie" (ibid. S. 20). Geschwiegen soll werden von der unernsten Weise, wie manchmal über Gott geredet wird. Es gibt aber auch ein ernstes Reden von Gott, das prompt mit „Gott" einsetzt, „ohne sich um seine Art zu kümmern" (S. 20). Das heißt doch wohl: die Verallgemeinerung der Aussagen über Gott, abgesehen von der Erfahrung in ihrer möglichen Mannigfaltigkeit, bzw. die Spezialisierung der Aussagen über Gott auf Grund von isolierten Erfahrungsfakten kann dem theologischen „System der Tatsachen", der differenzierten Fülle der Gotteswirklichkeit, nicht gerecht werden. Dasjenige Denken ist das beste, das die Realität am getreusten abbildet; dies gilt auch in der Theologie.

Echte Systematik ist „die progressive Systematisierung unserer Erfahrung, wie wir sie machen" (ibid. S. 20). Dies ist das Gegenteil von Hast und voreiligem Zuendekommen. Dies Denken wahrt die Wahrhaftigkeit und stellt sich die Wirklichkeit nicht einseitig zurecht, es vergewaltigt nicht, sondern es zeichnet tastend und wartend nach. Es muß Ehrfurcht haben vor dem „Sein" und sich bereitwillig von allzu schneller Bekenntnisfertigkeit aller Art wegen des Zauderns schelten lassen. Temple sagt: „Kompromiß ist inhaerent genau so logisch wie Fanatismus, ... und meistens vernünftiger" (S. 20).

Für zirkulares Denken gibt es, wenn die Realität als Ganzes angesehen wird, nicht die Alternative: Einheit oder Vielheit, Monismus oder Pluralismus, sondern beides zusammen macht die Realität aus. „Das Unendliche und Endliche stehen nicht gegeneinander. Eins weist

auf das andere. Das Partikulare und das Universale, die Unterschiede und die Einheit, die Teile und das Ganze beeinflussen einander" (S. 21). Von der reinen Abwesenheit der Widersprüche muß man aber zur konkreten Harmonie der Elemente kommen. Jenseits des Intellekts stehen Imagination und Gewissen, sie sind Funktionen eines Geistes, einer Vernunft (vgl. S. 22).

Die Imagination hat also über den Intellekt hinaus eine eigenständige und positive Bedeutung. Was Kant vom Schematismus der Verstandesbegriffe gesagt hat, drückt Temple so aus: „Bedeutung (meaning) kann nicht existieren ohne Ausdruck, logischer Inhalt nicht ohne geistiges Bild oder Symbol" (S. 38). Ein Bild von irgend einer Art muß sein, damit ein Verstehen überhaupt möglich wird. Aus Shelleys Prometheus unbound wird zitiert: „He gave man speech and speech created thought, which is the measure of the universe". Das zirkulare Denken, das Universales und Partikulares verbinden will, wirkt sich dadurch aus, daß Bedeutung nur im Bild gegeben ist. „Die unendliche Delikatheit der logischen Struktur in der wirklichen Welt wird nur ergriffen in der Imagination, wenn sie das Reale in seiner Konkretheit apprehendiert" (S. 39). Worte sind solche Symbole. Heute sind sie im Durchschnitt formalisiert, das repräsentative Element ist auf ein Minimum gebracht (S. 49). Daher stammt ihre Brauchbarkeit. Eine Gefahr ist aber der Verbalismus, der sich an die Wortbilder klammert, ohne nach den ursprünglichen Bedeutungen zu fragen. „Die Bedeutung eines Wortes mag unbestimmt modifiziert werden, anders steht es mit den Symbolen. Die Bedeutung eines Bildes oder eines Gedichtes oder einer moralischen Handlung (sie sind alle Symbole oder Verkörperungen von Bedeutungen) sind fixiert. Die unbewußte Konfusion jedoch von Bild und Bedeutung ist meist auch die Ursache des Irrtums" (S. 41). Das, was über das Symbol im allgemeinen gesagt ist, gilt auch im besonderen für das religiöse Denken.

„Christus Veritas" fußt nach des Verfassers eigenen Worten auf „Mens Creatrix", der philosophischen Grundlegung. Dort hatte Temple zunächst das Wesen von Wissenschaft, Kunst und Moralität dargelegt und gezeigt, wie diese drei den Menschen „von seiner eigenen Isolierung und von dem Gefühl befreien, daß alles vergeht" (M. Cr. S. 256). Zugleich sind sie damit wesentliche Mittel der menschlichen Gemeinschaft. Allein, es handelt sich immer nur um ein Streben nach dem Ideal. Es sind nur Hinweise auf die Wirklichkeit des Ideals, ohne daß es jemals erreicht wird. Hier ist nun der Ort für die Religion. „Der schaffende Geist des Menschen kann nur Genugtuung finden, wenn ein schaffender göttlicher Geist existiert, mit dem er Gemeinschaft haben kann" (S. 258). „Wissenschaft, Kunst und Moral scheinen für ihre eigene Erfüllung und für ihre Einheit untereinander die Existenz Gottes zu fordern" (S. 259). „Philosophie für sich selbst zeigt nur, daß Gott existieren muß, wenn die Welt vollkommen vernünftig sein soll; sie kann jedoch niemals den letzten Skeptizismus widerlegen" (S. 259). Ähnlich aber beweist religiöse Er-

fahrung nichts für sich selbst (Selbsthypnose etc.). Doch beide zusammen legen nach Temple einen beinahe vollkommenen Grund für den Glauben. Da jedoch taucht ein neues Problem auf: die Tatsache des Übels, und zwar nicht nur in der Form von Sünde. „Denn es war Übel in der Welt, bevor die moralische Wahlentscheidung auftauchte" (S. 260). „Religion ist wie Kunst, Wissenschaft und Moral fundamental eine Haltung des menschlichen Geistes oder der Seele, und so kann auch Religion, wenn sie nicht eine andere Grundlage als das sogar vereinigte Zeugnis von Philosophie und ihrer eigenen Erfahrung hat, in reinen Skeptizismus geraten durch die Tatsache des Weltübels" (S. 260).

Der „neue Start", die neue Grundlage ist gegeben für Temple in der Tatsache der Inkarnation des Gottessohnes. Dieser Punkt muß hier noch etwas deutlicher markiert werden. „Die Hauptwissenschaften menschlicher Philosophie" zeigen vier konvergierende Linien, die sich niemals treffen. Philosophie kann nur im allgemeinen die Art und Weise des Faktums begreifen, welches den Ort ihrer letzten Annäherung ausmachen würde. Es ist die geschichtliche Fleischwerdung Gottes in einem menschlichen Leben von vollkommener Liebe, hervorbrechend in einer Gemeinschaft, die durch die Macht jener Liebe zusammengebunden ist. Den Bericht solch eines Faktums muß der menschliche Geist deshalb willkommen heißen. Er konnte nicht behaupten, daß es ein solches Faktum geben müsse, wohl aber, daß die einzige Wahl zwischen seiner Existenz und einem letzten Skeptizismus liege (S. 298). Soweit geht die philosophische Überlegung. Soll noch mehr gesagt werden, dann muß theologisch geredet werden von der Offenbarung Gottes. Dies geschieht in Christus Veritas.

Die Absicht dieses Buches besteht darin, „eine Gesamtanschauung von Welt und Leben zu geben", wie sie von christlichem Standpunkt aus erscheint (aus der Vorrede). In der Regel läßt heute die allgemeine Philosophie keinen Raum für die spezielle Inkarnation. Die Theologen haben die allgemeinen Betrachtungen der Philosophie überlassen. Was nötig ist, ist die Auseinanderlegung der christlichen Idee von „Gott, Leben und Welt, mit anderen Worten: eine christozentrische Metaphysik" (ibid.). Doch in diesem Zusammenhang soll nur die grundsätzliche These Temples, soweit sie zum Problem des christlichen Symbolismus gehört, herausgestellt werden. Wichtig ist dafür besonders das 1. Kapitel: The structure of reality (Inkarnation und Trinität werden im II. Teil behandelt). Es erinnert an die Ausführungen in M. Cr. über das zirkulare Denken und die konkreten Universalien, deren „Bedeutung" in konkreten „Bildern" anschaulich gegenwärtig ist. Im Vergleich mit Streeter ist zu bemerken, daß Gott und Welt schärfer unterschieden zu sein scheinen.

Das entscheidende Problem in der modernen Philosophie ist nach Temple das Wertproblem. Temple ist philosophischer Anhänger Platos, für den das Gute die höchste Realität ist. Die Gesamtheit des Seienden stellt eine Stufenleiter dar: Materie, Leben, Geist (mind),

pneuma (spirit). Jede Seinsstufe offenbart ihre vollen Möglichkeiten erst, wenn sie von der nächst höheren erfüllt wird. „Die Materie zeigt ihr wahres Wesen, wenn Leben sie ergreift und ihr einwohnt. Die spätere Entwicklung offenbart, was potentiell in der früheren gewesen war", ohne jedoch eine Voraussage der Entwicklung möglich zu machen. „Leben offenbart nur, was es wirklich ist, wenn Geist über es kommt. Geist als Intellekt zeigt nur, was er sein und tun kann, wenn er geleitet wird vom Geist als spirit" (S. 5). Die Ansprüche, die Kunst und Wissenschaft stellen, gehören in diese Sphäre hinein. Sie sind nicht durch Kalkulation zu bestimmen. Noch viel weniger ist dies möglich im Blick auf den Heroismus und das Martyrium (vgl. S. 5). In dieser Sphäre offenbart sich der absolute Wert, die absolute Verpflichtung in ihrer höchsten Form als Liebe. Die einzelnen Seinsstufen zu isolieren ist eine Abstraktion. Höchstens kann die Materie reduziert werden. Jede höhere Seinsstufe setzt die niederen voraus. „Ob jedoch die höheren besonders existieren können, ist nicht zu entscheiden; in unserer Erfahrung tun sie es niemals" (S. 6). Zweifellos besteht die andere Tatsache, daß die niederen Grade ihre volle Verwirklichung erst durch die höheren empfangen. Dies ist das Grundthema des ontologischen, religiösen Symbolismus bei Temple.

Wie ist dieses als Stufenreich sich gebende Universum zu erklären? Warum besteht es? Obwohl nach Temple philosophisch alle Wege für den Theismus vorbereitet sind, so findet dieser doch erst seine volle Begründung in der religiösen Erfahrung. Philosophisch ist der Theismus eine Hypothese. Es ist rational nicht unbedingt erforderlich, daß es eine Erklärung des Universums geben muß. Der Vernunft braucht bloß an einem inneren rationalen Zusammenhang zu liegen (Die in M. Cr. gemachten Überlegungen werden jetzt deutlicher gefaßt). „Solch ein Universum würde nicht wertlos sein; es würde einen intellektuellen, aber keinen moralischen Wert haben" (S. 8). Allein es hat die Vernunft eine tiefere und umfassendere Funktion. Wie er in M. Cr. gezeigt hat, ist sie zugleich künstlerisch und moralisch wertende Vernunft. Sie hat die Fassungskraft für einen höchsten Wert, in dem alle anderen Werte enthalten sind. Dies ist die theistische These. Mit großer Nüchternheit wird eine naheliegende Begründung für den Theismus abgelehnt: der Gegensatz zu vollendetem Skeptizismus ist nicht der Theismus, sondern das rationale Universum, welches seinerseits durchaus ohne die bewußt theistische Voraussetzung sich in seinem inneren Zusammenhang uns darstellen würde (Hier scheint Temple seine Ansicht von M. Cr. zu korrigieren). Doch der rationale Zusammenhang des Universums erklärt es noch nicht völlig. Denn „warum existiert es überhaupt"? „Erst wenn diese Frage gestellt ist, dann muß die Antwort im Theismus liegen oder nirgends!" (S. 8).

Allgemein angesehen ist jede Handlung in letzter Linie der Ausdruck eines Willens, der einen Zweck verfolgt, um irgend etwas „Gutes" zu verwirklichen. Rätselhaft ist eine Handlung nur, wenn sie unverständlich böse ist. Im Blick auf das in großer Mannigfaltigkeit werterfüllte Uni-

versum kann nur die gleiche Erklärung gegeben werden: „Das Universum ist die Schöpfung eines Willens, der in der schöpferischen Handlung ein intelligibles Gut (einen Wert) sucht" (S. 7). Der schöpferische Wille handelt auf die Verwirklichung des Guten hin. Freilich ist nicht alles in der Welt seiner Substanz nach gut; es ist jedoch Mittel zum Guten.

So sind Wert und Realität in Beziehung zueinander gesetzt. Es bestehen zwei Möglichkeiten: Entweder ist die Wirklichkeit für sich vorhanden und Wert kommt als bloßes Attribut hinzu, oder aber Wert ist die wahre Existenz und Substanz, Wert ist die wahre Realität, „welche ihre verschiedenen Formen dadurch verwirklicht, daß sie sich in den Dingen verkörpert oder daß der göttliche Wille Dinge für diesen Zweck schafft" (S. 11). Das zweite ist die theistische Ansicht. Primär ist die wertsetzende schöpferische Tätigkeit Gottes. Ist das Universum zu erklären aus der Tätigkeit eines schöpferischen Willens, dann sind vor allem die schöpferischen, künstlerischen, ethischen Tätigkeiten des Menschen zu berücksichtigen. Dem Satz des Thomas von Aquino: omne ens, in quantum est ens, est bonum, gibt Temple die Wendung: „Jedes Seiende existiert, soweit es gut ist" (S. 14). In der Beziehung zu Gott ist Wert „das unmittelbare Objekt des schöpferischen Willens", in der Beziehung zu den Dingen geht „Wert der Existenz voraus" (S. 14). In Gott sind alle Werte ewig realisiert, im Zeitprozeß sind sie jedoch nicht wirklich hier und jetzt, sondern müssen immer erst Existenz empfangen, um ein Teil der Wirklichkeit zu werden (vgl. S. 14).

Liegt in den Werten die Substanz des Seins, dann folgt daraus, daß „Ethik, Ästhetik, Politik wichtiger sind als Geometrie" (S. 16). Religiöse Urteile sind Werturteile, aber sie sind als solche metaphysische, ontologische Urteile, weil das wahre Sein in ihnen erfaßt wird.

Das, was über das Verhältnis der niederen und höheren Seinstufen zueinander gesagt wurde, kann nunmehr begründet werden. Die niederen Grade existieren wahrhaft nur, „um das, was mehr ist als sie selbst, zu verkörpern oder zu symbolisieren. Das Universum ist sakramental. Jedes Seiende mit Ausnahme des schöpferischen Willens existiert, um der Ausdruck jenes Willens zu sein" (S. 16). Der Inhalt dieses Willens ist: „die Verwirklichung seiner Werte und die Mitteilung dieser Werte an Geister, die für den besonderen Wert geschaffen sind, der seine Verwirklichung durch Gemeinschaft in der Schaffung und Schätzung von Werten findet" (S. 17). Das zweite ist ebenso wichtig wie das erste. Denn Wert existiert nur dort, wo wertende Geister sind. In der Zeit sind die Werte solange bloß „schlafend und potentiell, bis Schätzung sie zu Kraft und Wirklichkeit erweckt" (energy and actuality) (S. 18). „Wert ist wirklich in der Erfahrung" (S. 18). Wert ist zwar der Grund jeder Existenz, aber erst in der Wertschätzung durch menschliche Geister empfängt er Aktualität in der Zeit. Deshalb ist die Wertschätzung der Welt durch den Menschen innerhalb des Zeitprozesses sozusagen die erste „Rate" (instalment) der Realisation dessen, um dessentwillen die Welt gemacht wurde, obwohl dies in dem ewigen Geist, der alle Zeit

umfaßt, ewig aktuell ist." „Es ist der Mensch, der sich zuerst zu der Frage erhebt, warum überhaupt eine Welt ist. Die Lösung des Problems der Existenz ist gefunden in der Erfahrung dessen, was gut ist" (S. 19). Daraus folgt einmal: „das ganze Universum ist geschaffen, um die mannigfaltige Güte des Schöpfers widerzuspiegeln und innerhalb von ihm Wesen zu erzeugen, die mit dem Schöpfer seine Freude an der Güte der geschaffenen Dinge teilen" (S. 19). Und sodann: Gott ist Grund der Existenz als wertgerichteter, schöpferischer Wille. „Er ist das einzige durch sich selbst Seiende, das in absoluter Unabhängigkeit von allem andern existiert, zu dessen Vergnügen und durch dessen schöpferische Aktivität alle Dinge geschaffen sind und waren" (S. 21). So ist „Symbolismus das höchste philosophische Prinzip" (S. 19). Später wird uns die Bedeutung dieser sakramentalen Philosophie für die Lehre von der Fleischwerdung des Logos wieder begegnen.

Kurz sei hier noch berichtet, was Temple über die Bedeutung der Geschichte zu sagen hat. Sie ist die spezifisch menschliche Seinsweise und entspringt gerade aus der „Tatsache, daß der Mensch das Zentrum der Schätzung ist, in dem die Werte des Lebens zur Wirklichkeit kommen" (S. 86). Die Geschichte ist ein spannungsvolles Streben nach Wertverwirklichung, das um die beiden Pole der individuellen Persönlichkeit und der universalen Gemeinschaft kreist (vgl. S. 75). Unter dieser universal fellowship ist sicherlich die Menschheit zu verstehen. Geleitet durch die Idee des englischen Empire oder der christlichen Kirche, scheint Temple das Problem der völkischen Nationen damals noch nicht so in dem Blickfeld zu haben. Auch der Widerstreit in der Geschichte wird im wesentlichen als ein Widerstreit des Einzelnen gegen die Wohlfahrt des ganzen Geschlechtes angesehn. In der Tatsache, daß Werte nach Temple nur verwirklicht werden können durch werterfassende, individuelle Persönlichkeiten, ist der Grund gelegt für Selbstsucht, Eigennutz, Stolz und Rivalität. So ist die tatsächliche Geschichte ein Gemisch von Wunsch, Stolz und Vernünftigkeit, ohne daß diese Elemente harmonisch aufeinander abgestimmt sind. Sehr zurückhaltend wird von dem Fortschritt in der Geschichte gesprochen: Es gibt nur „den Ersatz der dummen Selbstsucht durch die erleuchtete Selbstsucht. Von irgendeiner Befreiung von Selbstsucht überhaupt oder irgendeiner Erreichbarkeit der vollkommenen Gemeinschaft in Selbsthingabe an das absolut Gute gibt unser historischer Prozeß bisher keine Verheißung" (S. 88).

Doch dies ist nicht das einzige Urteil. Das, was grundsätzlich über den sakramentalen Charakter des Universums gesagt wurde, kommt in der Natur und Geschichte des Menschen zur vollen Auswirkung. Der Mensch ist in sich selbst unvollkommen. Aber insoweit, als er absolute Werte würdigen kann, ist er bereit für die Gemeinschaft mit dem Höchsten. Seine Vollkommenheit wird eintreten, wenn Gott ihm einwohnt (vgl. S. 89). Damit ist hingewiesen auf die Inkarnation. Diese Offenbarungstatsache formt die Ansicht von der Bedeutung der Geschichte. „Weltgeschichte ist nicht ohne die Inkarnation" (Vorrede S. VIII). Hier kann

nur einführend von dem Sinn der Geschichte gesprochen werden. Erst später wird deutlich, was Temple im ganzen meint.

Nach der Bedeutung der Geschichte fragen kann nur heißen, den Wert aufsuchen, der sich in dem Geschichtsprozeß ausdrückt. Das symbolische Grundverhältnis von Ausdruck (Bild) und Bedeutung kehrt also auch hier wieder; nur liegt die Schwierigkeit darin, daß es sich um einen beweglichen Prozeß handelt.

Temples Überlegungen sind folgende: „Die Bedeutung der Geschichte muß teilweise in ihrem Resultat liegen, ... obwohl das Resultat nicht eine auf diesem Planeten erreichte Vollendung sein mag" (S. 89). Jedoch dann haben diejenigen, die vorher lebten, keinen Anteil an dieser Bedeutung. „Aber wenn die Bedeutung selbst teilweise in dem Prozeß liegt, dann ist er nur begreifbar von einem Punkt außerhalb und über dem Prozeß" (S. 89). Eine zwiefache Aussage muß gewagt werden: „Geschichte ist völlig einsichtig nur in dem Lichte der Ewigkeit. Aber andererseits muß Ewigkeit begriffen werden als das, was den wirklichen historischen Prozeß als Teil seines eigenen Inhaltes erfordert. Denn sonst machen wir die Geschichte bedeutungslos durch dasselbe Mittel, durch welches man ihre Bedeutung zu sichern dachte" (ibid.). Die Geschichte wird also völlig ernst genommen. Sie ist nicht eine endlose Wiederholung von Illustrationen zu dem einen Thema: Ewigkeit. Zeit und Ewigkeit sind aber auch nicht schroff voneinander getrennt, sondern es besteht ein eigentümliches Ineinander. Die Zeit ist nicht nur im Lichte der Ewigkeit, sondern vor allem auch die Ewigkeit im Lichte der Zeit zu sehen.

Von allen immer inadäquat bleibenden, menschlichen Vorstellungen über das Ewige kommt die Betrachtung eines bekannten Theaterstücks dem Verhältnis der Ewigkeit zur Zeit am nächsten. „Wir beobachten jedes Ereignis in dem Lichte seiner bekannten Konsequenzen" (S. 90). „Der Prozeß ist wesentlich, seine Bedeutung kann nicht aus ihm herausgezogen und in einer Formel ausgedrückt werden. Die Geschichte (Erzählung) ist der einzige Ausdruck seiner Bedeutung" (S. 90 ff.). Dabei sind alle Bewegungen frei; denn der Verlauf könnte auch anders sein. Anfang und Mitte bekommen erst ihren Wert im Blick auf das Ende, welches im Spiel noch nicht ist. Alle Einzelheiten empfangen ihren Sinn von dem Ganzen her. So ist es nach Temple auch mit der Geschichte, in der einerseits die verschiedenen Rollen gespielt werden, ohne daß der Plan im Voraus vorgezeichnet ist, die aber andererseits, ewig betrachtet, nur als Einheit, als Gesamtgeschichte gegenwärtig ist. Beides gilt: Gott betrachtet in der Geschichte als einem Ganzen seinen eigenen Akt, und Gott ordnet in derselben Geschichte als einem Prozeß das an, was er ewig schafft und betrachtet (vgl. S. 94). Dies ist der Gegensatz zu dem Deismus: denn Gott ist der Hintergrund der Geschichte und wirksam in der Geschichte. Geschichte ist Schöpfung, darin liegt ihre Würde und ihre Grenze. Sie ist nicht schöpferisch, sondern das Schöpferische liegt in Gottes Akt, in dem ein relativ freier Prozeß sein Sein empfängt. Der zeitliche Prozeß gehört zum ewigen Akt.

Temple ist sich freilich bewußt, daß diese Überlegungen nur analoge Bedeutung haben, „weil der menschliche Geist keinen adäquaten Begriff von Unendlichkeit und Ewigkeit bilden kann“ (S. 90).

Doch stehen diese spekulativen Gedanken nicht allein. Sie finden ihre Bezeugung in religiöser Erfahrung. Da wo beides zusammen wirkt, ist das beste Argument für Theismus, wie oben gezeigt wurde. Die menschliche Erfahrung von absoluter Verpflichtung an einen absoluten Wert gibt Zeugnis von einem Verkehr zwischen dem zeitlichen Menschen und dem ewigen Gott. „Diese Form von Verkehr gelangt zu jedem menschlichen Wesen“ (S. 94). Ferner aber bezeugt religiöse Erfahrung in ihrer entwickelten Form: „Gott kümmert sich darum, was Menschen tun“ (S. 96). Sie redet von der „Tätigkeit Gottes in den Seelen“ und von der „Tätigkeit der Providenz Gottes in der Geschichte“ (S. 97), auch in historischen Ereignissen wird Gott tätig gesehen und Naturkatastrophen sind nicht auszuschließen (vgl. S. 98). Dies ist nicht ein Selbstwiderspruch Gottes gegen seine auf Gesetze eingestellte Schöpfung. Im Gegenteil: Ist Gott zweckbestimmter Wille, dann ist er unveränderlich im Ziel der Verwirklichung gewisser Werte. Deshalb aber sind zuweilen Veränderungen in der Methode gefordert. „Gott kontrolliert nicht nur die ganze Welt durch die Gesetze seines eigenen Wesens, sondern er wirkt, da er sie für die Verwirklichung gewisser Werte schuf, in Verfolgung dieser Werte direkt auf ihren Lauf ein, wie die Gelegenheit es erfordert“ (S. 100). „Nicht nur die Routine der Natur“ (S. 101), sondern Aktionen von besonderer Art, die als plötzlich zufällige Erscheinungen wirken, können seinen Willen offenbaren.

Damit sei das Referat über Temples sakramentale Philosophie vorläufig abgeschlossen.

Alles Gesagte beweist, daß Gott für die christliche Erfahrung nicht einfach der ganz Andere, Transzendent-Jenseitige ist, sondern daß er zum Universum und zur Erfahrungswelt des Menschen in einem positiven Verhältnis steht. Die „Welt“ draußen und drinnen ist der Ausdruck des schöpferischen Handelns Gottes, der Schauplatz seines Wirkens.

Vergleicht man Streeter und Temple, dann sind beide darin einig, daß religiöse Erkenntnis Werterkenntnis ist. Temple betont deutlich, wie alles Sein in der Wertbestimmtheit wurzelt, die in der schöpferischen Anschauung Gottes gesetzt ist. Bemerkenswert ist besonders die universale Weite, mit der das ganze Universum in seiner Stufenfolge zu Gott in Beziehung steht. Andererseits ist die spezifische Problematik menschlicher Geschichte nicht übersehen. Diese christliche Philosophie sieht nicht ihre Aufgabe darin, erst alles zu relativieren, sondern läßt sich durch die positiven Werterfahrungen, die in reicher Fülle im Leben gemacht werden, zu Gott führen. Als Unterschied zwischen Streeter und Temple ist vielleicht herauszustellen, daß Temple dogmatischer wirkt. Jene bemerkenswerte, schillernde Bedeutung von ultimate reality bei Streeter kommt bei Temple nicht vor. Seine Überlegungen verlaufen mehr in den Bahnen

scholastischer Metaphysik, die jedoch durch modern-geschichtliches Denken bereichert ist. Streeter dagegen ist durch den Blick auf die moderne Naturwissenschaft und durch erkenntnistheoretische Fragen bestimmt. So kommt er zur Frage: wie ist die Wirklichkeit sachgemäß zu repräsentieren? Der Ausgangspunkt der Überlegung ist die menschliche Haltung in ihren speziellen Aspekten gegenüber der Realität. Temple dagegen sieht in der Struktur der Realität selber schon ein organisch durchgeführtes, symbolisches System, das auf die Verwirklichung des höchsten Wertes durch geistbegabe Kreaturen hinzielt. Beide verfolgen das gleiche Ziel: das Wesen der Wirklichkeit Gottes positiv zu entfalten und die Sachhaltigkeit der religiösen Beziehung herauszustellen.

Damit ist die Besinnung über die formalen Hinsichten und den Symbolismus zum Ende gekommen. Es gehört jedoch zum Wesen christlich-theologischen Denkens, daß es sich nicht restlos in einer formalen Allgemeinheit durchführen läßt. Immer wieder wurde das christliche Zentralproblem, die Offenbarung letzter Wirklichkeit in Christus, berührt. Von hier aus wird erst manches von dem Gesagten das rechte Licht empfangen.

Dieser Frage wenden wir uns im Folgenden zu.

II. Teil.

Die Offenbarung letzter Wirklichkeit in Christus oder: das Problem der Inkarnation, des Leidens und der Trinität Gottes.

Alle unsere bisherigen Überlegungen haben sich im Bereich des christlichen Horizontes abgespielt. Es soll nun versucht werden, das geheimnisvolle christliche Lebenszentrum selbst deutlicher in den Blick zu bekommen. Wenn irgendwo, dann wird es jetzt akut, daß christliches Denken nicht geschichtslos ist. Die christliche Lebenskraft ist geschöpft aus der „Offenbarung in Christus", die uns im Zeugnis der Kirche durch die Traditionskette erweckter Zeugen bis heute gegenwärtig ist. Die Offenbarung in Christus und die menschliche Gemeinschaft in Christus gehören zusammen. Unsere Überlegungen sind nur sinnvoll im Lichte unserer christlich bestimmten Geschichte.

Unmöglich ist es für uns, eine klar umrissene Ansicht zu geben. Es handelt sich um fragmentarische Blicke. Die uns begegnenden englischen Verständnisversuche gegenüber dem christlichen Urgeschehen sind mannigfaltig. Deshalb muß auf eine abgerundete, systematische Darstellung verzichtet werden. Unser eigenes Urteil tritt jedoch hervor. Das Ganze ist zu verstehen als ein Zwiegespräch und eine Auseinandersetzung.

Die ontologische Eigentümlichkeit gegenwärtiger englischer Theologie ist schon genügend hervorgetreten, sie zeigt sich aber besonders deutlich bei dem christlichen Zentralproblem der Spezialoffenbarung in Christus. Dabei ist es bezeichnend, daß eine Art objektiver Gotteslehre entfaltet wird. Die Problemstellung ist in vielen Punkten altkirchlich, wenngleich eine energische Auseinandersetzung mit der modernen Problemlage stattfindet. Man ist an die Tradition gebunden, ohne traditionalistisch zu sein. Inkarnation und Trinität sind für einen großen Teil anglikanischer Theologen die theologischen Stichworte. Daß sich neuerdings auch wieder die altkirchliche Frage des Leidens Gottes aufgedrängt hat, ist beim ersten Hören für uns vielleicht merkwürdig. Doch handelt es sich, wie gezeigt werden wird, nicht etwa um ein rein dogmatisches Denken, sondern um Fragen, auf die die eigene Gegenwart gestoßen ist. Allgemeine Einführung.

Jedenfalls gehören alle drei Problemkreise zusammen. Sie werden sich nicht reinlich trennen lassen. Das Verhältnis, in dem sie bei den einzelnen Theologen in der systematischen Besinnung untereinander stehen, ist verschieden. Eine thematische Sonderung ist deshalb nicht exakt durchzuführen, wenn auch versucht werden soll, daß in den einzelnen Abschnitten ein Thema vorherrscht. Inkarnation, Leiden, Trinität Gottes sind nur die Stichworte, die das Christusproblem von verschiedenen Seiten bezeichnen. Wenn von einem die Rede ist, stehen die beiden anderen im Hintergrund.

Nun kommt noch der Unterschied zwischen den einzelnen Theologen hinzu. Obwohl, formal angesehen, die Fragestellung ontologisch ist und das Sein der Offenbarungswirklichkeit in Frage steht, so bestehen naturgemäß doch wesentliche Unterschiede in der Methode und in den Ergebnissen. Zwei Typen könnte man gegenüberstellen: den dogmatisch freieren Streeter und seine Gruppe auf der einen Seite, und die sich bewußt katholisch nennenden dogmatischen Theologen der Essays on the Trinity and the Incarnation auf der anderen Seite. Dazwischen steht etwa Erzbischof Temple, obwohl er nicht zu einer Schule zu rechnen ist und stark dogmatisch wirkt (in dem Aufsatzwerk Foundation 1912 hat er mit Streeter zusammen gearbeitet). Auch Matthews nimmt eine selbständige Stellung ein. Wenn hier das Wort „dogmatisch" gebraucht wird, so ist das nicht abwertend gemeint. Es bedeutet nur, daß das Problem der christlichen Gotteslehre mehr in den durch die Glaubensbekenntnisse vorgezeichneten Bahnen durchdacht wird. Streeter dagegen macht den Eindruck, als solle für die Gegenwart durch einen eigenen Problemansatz die Wirklichkeit der Offenbarung erst wieder in ihrem Verständnis gewonnen werden. Er begibt sich fast ganz der dogmatischen Formulierungen im traditionellen Sinne, mit nur einer Ausnahme. Um das Eigentümliche der einzelnen Auffassungen zum Ausdruck zu bringen, muß die Formulierung des Themas wechseln. An einigen Punkten jedoch ist die gesonderte Behandlung nach den theologischen Vertretern nicht nötig. Die einzelnen Abschnitte weisen aufeinander hin.

Kurze thematische Formulierung der Christusproblems.

Aus dem im Jahre 1912 erschienenen, von Streeter herausgegebenen Aufsatzwerk: Foundations seien gleichsam als programmatische Erklärung über das Christusproblem einige Sätze W. Temples zitiert, die als charakteristisch für modernes theologisches Denken in England angesehen werden können. Sowohl Streeter wie die „dogmatischen" Theologen werden sie bejahen. Es handelt sich um die zentrale Lehre der Gottheit Christi, die ungebührlich schwer gemacht worden sei durch die Art und Weise, in der die Gläubigen sie gewöhnlich formulieren. „Sie ist in Wirklichkeit eine Lehre über Gott, aber sie erscheint so, als ob sie primär eine Lehre wäre über eine historische Person, die am Anfang unserer Ära lebte" (S. 213). Es sei jedoch falsch, wenn wir der Erzählung eines historischen Lebens gegenübergestellt und dann gefragt würden, ob wir dies Leben

für göttlich hielten. Denn dazu müßten wir ja wissen, was mit „göttlich" gemeint sei. Obwohl wir nun gewiß mit dem Inhalt dieses Wortes bis zu einem gewissen Grade auch ohne Christus vertraut sind, so liegt doch in dem Anspruch, daß in Christus Jesus die wahre Offenbarung erst gegenwärtig sei, ein letztes Nichtwissen von Gott, abgesehen von dieser Christusoffenbarung, beschlossen. In jenem Falle aber scheint die Gottheit ein „einfacher, uns vertrauter Begriff" zu sein (S. 222), Christus dagegen ein Rätsel. Nach Temple ist der Verfasser des Johannesevangeliums der modernste Theologe, weil er nicht mit theologischen Voraussetzungen anfängt und sie an Jesus zu bewähren sucht, sondern im Mittelpunkt steht Christus Jesus selbst als der, der Gott offenbart. „Der Charakter Gottes ist der Charakter Jesu" (S. 222). Es soll hier nicht gleich kritisiert werden, sondern es gilt die Intention zu sehen. Das Problem erfährt von Temple eine Wendung um 180 Grad. Niemand hat Gott je gesehen. Die Frage ist: „Wem ist Gott gleich?" In einem anderen Aufsatz der Foundations über den historischen Christus wird in der Antwort auf die gleiche Frage betont, daß Christus das Porträt Gottes sei. Bezeichnenderweise für die englische Haltung, behauptet man mit einer gewissen historischen Sorglosigkeit, daß die großen Konservativen in England, die großen Liberalen in Deutschland und die großen Eschatologen zusammen das Bild des historischen Christus geben. Diejenigen, die ihm nachfolgen, werden nicht nötig haben oder beanspruchen, sein Bild zu verteidigen. „Sie werden nur auf es hinweisen — und viele werden sich ärgern, aber einige werden Gott sehen" (S. 79). An Jesus wird Gott offenbart. „Jesus Christus ist das Modell, die Hauptquelle, unsern Begriff von der inneren Natur des Göttlichen zu bilden" (ibid.). Um das Faktum Jesu Christi darzutun, ist nach Temple mit Johannes vom ewigen Logos selbst, nicht aber mit Paulus von der Entäußerung, der Entleerung des Logos, der kenosis auszugehen. Doch das ist nicht spekulativ gemeint. Denn Temple sagt: „In dem Leben und in dem Tod Christi sehen wir die ewige Herrlichkeit Gottes" (S. 245). Dies Urteil ist nur richtig, wenn Christus nicht ein isoliertes Ereignis in der Vergangenheit ist. „In Christus sehen wir die Macht, durch welche die Welt regiert wird, den Allmächtigen" (S. 245). Wenn von der Gottmenschheit Jesu Christi gesprochen wird, dann ist sie ein absolut einzigartiges Faktum und in zwiefacher Hinsicht nicht mit den Begriffen unserer gewöhnlichen Erfahrung zu beschreiben. Alle Analogien für die Person Christi brechen nieder. Denn „wenn es allein in Christus geschieht, daß wir eine klare Vision von Gott haben, so geschieht es auch allein in Christus, daß wir eine klare Vision vom Menschen haben" (S. 258). Gottheit und Menschheit können nicht als Begriffe verwandt werden, um Christus zu erklären. Denn was Gottheit und Menschheit sind, wird erst in Christus offenbar. Die Idee der Offenbarung Gottes in Christus ist ernst genommen. „Christus ist nicht das Problem, sondern die Lösung des Problems" (S. 258). Er bringt Offenbarung des Verborgenen. Seine Rolle ist repräsentativ, darstellend, vertretend in zwiefacher Weise. Denn er ist

Gottes Repräsentant und der Menschheit Repräsentant zugleich. In nuce ist in diesen Sätzen Temples das Wesentliche enthalten, was nach den verschiedenen Richtungen hin in den letzten 20 Jahren, soweit es mir bekannt geworden ist, in England christologisch gesagt wurde.

Matthews fixiert in seinem genannten Buch das Problem ähnlich: Es handelt sich nicht um den Charakter des menschlichen Jesus, sondern um den Akt Gottes in Jesus (vgl. God in Christian Thought and Experience S. 81). Matthews ist gegen die liberale Scheidung von Theologie und Religion.

a. Das Christusproblem in den Schriften Streeters und seines Kreises.

Wir wenden uns jetzt zu dem Christusproblem in den Schriften Streeters und seines Kreises. Es sind vor allem die schon erwähnten Werke: Reality (1926) und Adventure (1929), die für das Problem in Frage kommen. Einen wertvollen Gedanken bringt auch das Aufsatzwerk: The Spirit (1919).

Über „Reality" und sein Grundproblem der Repräsentation der Wirklichkeit wurde schon berichtet. Jetzt folgt eine Fortsetzung des oben Dargestellten. Die Hauptfrage war gewesen, ob das, was Religion über die Wirklichkeit sagt, dem standhalten kann, was in Wissenschaft und Geschichte sich zeigt. Streeter suchte darzutun, daß das Universum am ehesten aufzufassen sei als „ein Ausdruck von Liebe, dem innersten Geheimnis der schöpferischen Macht" (S. 174). Soweit war die Frage der Repräsentation allgemein behandelt worden, ohne daß Christus selber schon einbezogen war. Kritisch wurde gefragt, ob nicht das, was das Universum im allgemeinen lehrt, zu sehr das schon enthalte, was der Glaube erst aus Christus empfängt.

Es war bemerkt worden, daß das Universum als Ganzes in Streeters Denken eine große Rolle spielt. Er durchdenkt den universalen Prozeß als schöpferische Evolution. Wie steht Christus in dieser Entwicklung? Hierauf gibt Antwort Kap. 7.

Christus und die schöpferische Evolution.

Nachdem im Entwicklungsprozeß die Existenz des Menschen aufgetaucht ist, wird „die dynamische Persönlichkeit das Zentrum des schöpferischen Prozesses" (S. 179). In jeder wahrhaft schöpferischen Persönlichkeit findet nun die Macht, die hinter dem Universum ist, nicht nur einen neuen Ausdruck, sondern auch das Werk der Schöpfung selbst wird um ein Wesentliches vorwärts gebracht. Schöpfung ist nichts Abgeschlossenes. Auch die Schöpfung, die der Mensch darstellt, ist nicht statisch vollendet. In dieser Menschenwelt ist Christus erschienen als schöpferische Persönlichkeit. Die Frage erhebt sich, ob und in welchem Sinne ihm die Einzigkeit zukommen kann, die er für die Väter hatte. Ist er einzigartiger Repräsentant?

Zunächst: Ist er der Repräsentant der Menschen, als das absolute, dynamische Ideal (Ideal dynamic), das ganz und ohne Frage der Nachahmung wert ist, der Überheld (super-hero), der „die Verkörperung einer Art von Überideal" darstellt, das fähig ist, eine vereinigende Norm (rallying standard) für die Menschen zu sein? (vgl. S. 179). Es

wird nicht dogmatisch von vornherein entschieden, daß Christus diese Einzigartigkeit besitzt. Es wird vielmehr gefragt: „Ist er ein solcher für uns oder müssen wir anderswo nach unserem Übermenschen ausschauen? Oder sollen wir sagen, daß die Macht oder die Person, die in der schöpferischen Evolution offenbart ist, sich noch nicht dieses höchsten schöpferischen Aktes für fähig erwiesen hat, und daß wir zusehen müssen, so gut es geht, ohne ihn auszukommen?" (180). Wäre die Frage, die Streeter stellt, im Ernst seine eigene, so wäre Gott nur das in dem Weltprozeß wirksame Prinzip, das seiner Möglichkeiten noch nicht mächtig geworden ist. Doch so weit geht Streeter nicht. Wohl aber hält er fest an der Idee der Evolution und sucht auch Christus in ihren Kategorien zu verstehen. Denn ist er der Überheld, das dynamische Ideal der Menschen, dann muß die Entwicklung zu einem unüberholbaren, letzten Gipfel gekommen sein. Nur so ist Christus Repräsentant aller Menschen. Doch dazu ist andererseits nötig, daß er auch wahrer Repräsentant der unsichtbaren Macht hinter dem Universum, der Spiegel des Unendlichen, ist. Streeter kommt zur Bejahung: In Christus sind beide Bedingungen erfüllt.

Christus der Repräsentant der Menschen.

Wieso ist Christus das absolute Ideal, der Repräsentant der Menschen? Wenn Christus Gottes Sohn genannt wird, so ist die Überzeugung der Gottessohnschaft nicht auf Jesus beschränkt. „Er ist der Pionier, der Eine, für den und durch den das volle Geheimnis der göttlichen Güte zuerst offenbart worden ist, — aber jetzt ist es ein offenes Geheimnis" (S. 186). Die Vorstellung, daß Gott absoluter Monarch sei, ist nach Christus nicht mehr möglich. Das Bürgertum in dem Reich Gottes vollzieht sich ἐν παρρησίᾳ, in freiwilligem Dienst bringt es „Inspiration" und „Trost", aber auch „Konflikt", „Betrübnis" und gefährlichen „Rückstoß" (S. 187). Christus zeigt, wie ein Leben für das Gottesreich aussieht und was der Mensch in diesem Reich auf Erden zu gewärtigen hat. Er ist der Prätendent für das Königreich Gottes. Aber er wird umgebracht. Sein Tod ist der Tod „eines, der den Anspruch auf Anerkennung erhoben, aber keinen Glauben gefunden hat" (discredited pretender, S. 188). Die Annahme, Jesus habe alles vorher gewußt, wird abgelehnt, sie „verkleinert die moralische Größe seiner Tat" (S. 189). Nicht ein unbedingtes Wissen, sondern unbedingter Glaube und unbedingte Hoffnung zeichnen ihn aus. „Herausgerufen zu einem Beruf von einer Majestät, wie sie höher nicht begriffen werden kann, lebte Christus ein Leben von vollkommener Selbsthingabe an den Dienst für seine Mitmenschen in einer Sache, von der er glaubte, sie sei Gottes Sache. Er forderte einen Tod von äußerstem Fehlschlag heraus..., um auf Erden ein unüberholbares Ideal zu verwirklichen" (S. 189).

Ohne auf vorgefaßte dogmatische Behauptungen sich einzulassen, entwirft Streeter ein Bild von dem Grundzug des Lebens Jesu. Zweifelhaft ist nur, ob das Reich Gottes einfach als Ideal zu verstehen ist. Denn es handelt sich um die Gottesherrschaft. Streeter kommt zu einem ersten Ergebnis: „Eine derartige Tatverwirklichung solch eines Ideals

trägt den Charakter des 'Absoluten' in sich. In der Vollkommenheit seiner Durchführung liegt eine gewisse Endgültigkeit. Solch ein Leben ist ein non plus ultra,... es ist etwas über das hinaus man Höheres sich nicht einmal vorstellen kann" (S. 189).

Die Argumentation geht weiter: Wenn Christus das Ideal der Menschen ist, in dem ihnen ewig ihre wahre Bestimmung vorgehalten wird, dann muß Christus ein positives Ideal sein. Denn nur so ist die Gewähr dafür gegeben, daß wirklich das Prinzip der schöpferischen Entwicklung zum leibhaftigen Ausdruck gekommen ist. Die Frage lautet, ob „das göttliche, schöpferische Prinzip sich in dem Leben Christi in irgend einem einzigartigen Sinne offenbart" (S. 193). „Denn das schöpferische Prinzip muß etwas Positives und Aktives sein" (ibid.). Nun ist es die „positive, aktive, schöpferische Gerechtigkeit in Christi Leben und Lehre, die sich uns zuerst und zuletzt aufdrängt" (S. 193). Die Güte ist wesentlich positiv und immer schöpferisch. Sie ist auch das Merkmal des Göttlichen. Daraus folgt nun, daß keine Erörterung über die Natur des Guten und des Göttlichen an Jesus vorübergehen kann; er ist mindestens ein nicht zu beseitigendes Problem.

So erfüllt für Streeter Jesus die wahren Bedingungen für das Ideal der Menschen. Ein Ideal ist nicht abstrakt, sondern es besteht darin, daß „jeder die Dinge tut, die er persönlich tun kann und sollte — auf dem bestmöglichen Weg (S. 202). Ästhetisch, intellektuell, moralisch muß die Situation gemeistert werden. Daß Jesus auch ästhetisch zu den Größten der Menschheit gehört, wird ausdrücklich an Hand seiner Gleichnisse hervorgehoben. Sie entstammen einem Dichtergeist. Auch die außerordentliche intellektuelle Begabung Jesu wird nicht übergangen (es mag uns merkwürdig vorkommen, und doch ist es nicht gleichgültig), Jesus hatte die Fähigkeit einer ganz großen Situationsbeherrschung (to see the point) (S. 203).

So wird Stück für Stück herbeigetragen, um das Bild des ganzen Christus (nicht nur nach seiner „moralischen" Seite) zu gewinnen. Wie der Befund nach Streeter ergibt, handelt es sich um eine transzendente Überpersönlichkeit, die ein absolutes Ideal für die Menschen verkörpert.

Man darf sich an dieser Analyse nicht stoßen und meinen, Streeter wolle nur genügend Beweise aufführen, auf Grund deren Jesus Christus nachträglich zum Ideal gemacht werden kann. Die Untersuchung schafft nicht den Glauben und die persönliche Verbundenheit mit Christus. Diese kommt vielmehr zustande, wenn die dynamische Qualität in dynamisch wirksamer, symbolischer Repräsentation sich mitteilt und die Seelen ergreift. Die analysierende Überlegung kann nur eine nachträgliche Rechtfertigung dafür bringen, daß es nicht auf Willkür beruht, wenn Jesus Christus als idealer Repräsentant der Menschen angegeben wird.

Christus der Repräsentant Gottes.

Doch wieso ist Christus der Spiegel des Unendlichen, der Repräsentant Gottes? Das Leben und der Charakter Christi sind in einer konkreten Erfahrung die Verkörperung von einem idealen Prinzip — „dem Prinzip der schöpferischen Liebe" (S. 209). Diese Erscheinung auf der Bühne der

Geschichte fordert Aufklärung. Wieso ist in ihr ein Element der letzten Wirklichkeit repräsentiert? Es muß eine Ursache gefunden werden, die mindestens ebenso groß ist wie das Phänomen selbst (Dies ist die Überlegung des ontologischen Gottesbeweises auch bei Descartes). Daraus ergibt sich, daß das „unendliche, schöpferische Leben Liebe als ein wesenhaftes Element haben muß" (S. 210). Bekannt ist die alles durchdringende Macht der letzten Wirklichkeit, auch ihre ästhetische Qualität ist nicht schwer zu finden, ebensowenig das rationale Element des Universums. Gesucht ist „die moralische Qualität des Universums" (S. 211). Hatte sich schon der Gedanke aufgedrängt, daß die Macht hinter dem Universum bewußt und zweckbestimmt sei, dann ist demgemäß ihre Essenz, ihr Wesen durch die Werte zu bestimmen, die sie als die höchsten wahrnimmt. Bewußt, zweckbestimmt, wertbestimmt und teilweise schöpferisch ist aber das Leben des Menschen. Prinzipiell angesehen wird daher der Mensch ein Spiegel und Ausdruck des unendlichen Lebens werden können. „In Christi schöpferischer Persönlichkeit ist dies Ziel annähernd oder völlig erreicht. In ihm sehen wir eine Persönlichkeit, die die Möglichkeit hat, als ein adäquater Spiegel jenes Unendlichen betrachtet zu werden: wenn Gott nicht mindestens ebenso gut wie Christus ist, dann ist der Mensch edler als sein Schöpfer" (S. 212). Damit ist beinahe logisch dargetan, daß Christus der Repräsentant des Unendlichen sein muß. Das wesentliche Element Gottes ist Liebe. Doch ist Christus nicht nur ein Symbol für das Unsichtbare, sondern er ist wesentlich mehr. Bei dem Symbol ist immer noch ein Unterschied zwischen dem Bedeuteten und dem Ausdruck gesetzt. „Wenn aber Leben voll Liebe die dynamische Essenz der Realität ist, dann brauchen wir zur Beschreibung des Verhältnisses Christi zu Gott ein stärkeres Wort als 'Symbol'. Christus ist zwar εἰκών, Porträt Gottes, aber das Porträt und das Original sind ex eadem materia. Die Repräsentation und die Realität sind von demselben Material. Christus est una substantia cum patre" (S. 215). Christus und der Vater sind wesenhaft eins, denn beide sind ewige Liebe.

Diese Überlegungen mögen nun dennoch etwas künstlich erscheinen, damit das zu Beweisende bewiesen werde. Trotz des oben entwickelten Vorbehaltes kann man sich manchmal nicht des Eindruckes erwehren, daß zuviel demonstriert wird. Die Harmonie von natürlichem Wissen und Christusglauben läßt sich deshalb verhältnismäßig leicht bewerkstelligen, weil das Universum im Grunde das enthält, was Christus ist. Wenn man den letzten Gedankengang auf sich wirken läßt, dann scheint es beinahe, als sei Jesus der Christus schon rein für die natürliche Vernunft, abgesehen vom Glauben, als könne man an dem gefährlichen Entweder-Oder, das Christus stellt, vorbeikommen. Es wäre leicht, von unserer deutschen Theologie aus eine ganze Anzahl solcher Einwände zu erheben. Damit könnte aber leicht das Positive übersehen werden, das der Versuch Streeters darstellt, daß nämlich ernsthaft der Versuch gemacht wird, die christlichen Glaubensaussagen im Rahmen der Gesamtwirklichkeit auszuweisen. Denn die Behauptung des Glaubens als solche

gibt noch kein Kriterium für die Wahrheit. Nur das Sein selber entscheidet. Die Tendenz Streeters ist zu bejahen.

Praktisch-religiöses Verhältnis zu Christus.

Um so weniger wird man in eine schnellfertige Kritik verfallen, wenn man die praktische Fortsetzung betrachtet, die der theoretische Gedankengang findet. Bewährung in der Praxis!, so lautete ja die zweite Prüfung, die die Religion auszuhalten hat. Streeter spricht von der dynamischen Kraft, die in Verbindung mit Christus das Übel überwindet: das Übel als sündige Verfehlung und als Schwäche. In Christus ist Gott dem Menschen nahe, ihm zu helfen. Abgelehnt wird eine nur nach rückwärts gewandte, über der Sünde brütende Buße. Mit Paulus sagt Streeter: „Laß das Gesetz hinten mit seinen Assoziationen von Fehlschlag und Furcht, wirf dich auf die Macht und Liebe Gottes, wie sie in Christus gesehen wird, und Sünde wird keine Herrschaft über dich haben" (S. 239). Christus brachte nicht nur Sündenvergebung, sondern auch Heilung der zerbrochenen Herzen (wie bekannt ist, bricht beides oft auseinander). Christus als das Porträt des unsichtbaren Gottes enthüllt auch eine neue Einsicht in das Leiden Gottes. „Denn Gott nimmt teil an dem Leiden und führt in dem Kampf". Was noch über das Gebet und die moderne Psychologie gesagt wird, kann übergangen werden, da es nicht direkt mit unserem Thema zusammenhängt. Es wird daran deutlich, wie konkret und durchaus nicht spekulativ Streeter die Beziehung des Menschen zu Gott denkt, Christentum ist eine „Philosophie von Macht und Hilfe" (S. 262). Als Beispiele seien zum Schluß nur zwei Sätze zitiert: „Laßt Gebet und Meditation beständig um den Gedanken der Liebe und der Macht jenes unendlichen und alles durchdringenden Geistes kreisen, dessen Porträt Christus ist, und es wird möglich sein, ... sich über böse Widerfahrnisse zu erheben, aus Leiden eine gute Gelegenheit zu machen und in besiegtem Schmerz das Geheimnis der Macht zu finden" (S. 262). Und dann ein Satz über das zentrale christliche Symbol: „Religion muß ihre Bedeutung in irgend einem dynamischen Symbol konzentrieren, das fähig ist, in Zeiten der Müdigkeit, des Überdrusses und der Krisis den Menschen über sein normales Selbst emporzuheben und ihn durch Zweifel und Verzweiflung mit einem klaren Sinn von übermenschlichem Ziel und Mut aufrecht zu erhalten" (S. 304). Eine sammelnde Standarte ist nötig. „Die Standarte ist das Kreuz Jesu, ihre Inschrift: folge mir! (the standard is the cross of Jesus, its legend: follow me!)" (ibid.).

Christus das Porträt des hl. Geistes.

Es ist das Anziehende der Schriften Streeters, daß sie theoretische und praktische Anliegen in feiner Weise verbinden. Davon zeugt vor allem der Aufsatz: Christ, the constructive revolutionary aus: The Spirit. Die Trinitätslehre findet hier eine überraschende Vergegenwärtigung. Auf die fundamentale Frage: wem ist Gott gleich? ist Christus die Antwort. Christus ist das Bild des unsichtbaren Gottes. Gewöhnlich wird dies gesagt im Blick auf den „transzendenten Vater". Aber es ist nicht weniger wahr im Blick auf den „immanenten Geist". Christus ist auch „spirit-portrait". Diese Erkenntnis wirkt sich vor allen

Dingen kritisch aus gegenüber der Kirche. „Was war die Haltung Jesu zu der Kirche seiner Zeit? Was sagt der Geist zu der Kirche von heute?" Beide Fragen sind völlig parallel. Christus war der „Kritiker der Tradition" im Sinne ihrer wahren Erfüllung (vgl. S. 356). So ist es gerade der „Geist Christi, der die Menschen zwingen muß, die zeitgenössische Überlieferung zu kritisieren" (S. 357). „Wenn Gott die Quelle der Gerechtigkeit, der Schönheit und Wahrheit ist, dann kann nur derjenige Gott lieben, der auch selbst ein Liebender von diesen dreien ist" (S. 358). Streeter wirft der Kirche vor, daß sie in der Wahrheitsliebe weithin gefehlt habe. Christus war ein aufbauender Revolutionär; auch Christen, die Gottes Geist haben, können nur aufbauende Revolutionäre sein.

Das Christusproblem in Adventure (Wagnis!).

Unter den Streeterschen Sammelschriften ist nun noch Adventure, mit dem Untertitel: The Faith of Science and the Science of Faith, für unsere Frage wichtig. Es ist die Absicht dieses Werkes, zu zeigen, daß die Haltung des modernen Wissenschaftlers, die Haltung des glaubenden Christen und die Haltung Gottes selbst gemeinsam als adventure, als Wagnis bezeichnet werden können. Diese Parallelität mutet uns zunächst etwas merkwürdig an. Wagnis und Glaube gehören zusammen. Auch der Wissenschaftler sucht auf Grund vorläufig angenommener Hypothesen, die sich bis zu einem gewissen Grade bestätigt haben, in der Erkenntnis voranzuschreiten, obwohl er dauernd bereit ist, seine Voraussetzungen der Kritik auszusetzen. Glaube entspringt an der Frage, „was du vorschlägst angesichts deiner Unwissenheit zu tun" (S. 36). „Glaube ist eine Haltung eher des Willens als des Wissens" (ibid.). Auch der Glaube im neuen Testament wird als eine *praktische* Haltung des Geistes charakterisiert, „welche Wagnisse begünstigt und willig ist, etwas zu riskieren" (S. 39). „Der Gegensatz ist nicht Unwissenheit, sondern Besorgnis, Plage und Verzweiflung, die Furcht vor Gefahr in einem Universum, welches ist des Vaters Haus" (ibid.). So ist die moderne experimentelle Wissenschaft durchaus christlich, „weil Glaube alle Theorien versucht und das festhält, was gut ist" (S. 40). Glaube ist hier nicht in seiner Gegenstandsbezogenheit gesehen, sondern formal in seinem Aktcharakter. Zweifellos ist auch der christliche Glaube dadurch charakterisiert, besonders wenn man ihn in einer Situation sieht, die vom Zweifel in der Gottesfrage überhaupt durchsetzt ist. „Glaube ist Mut angesichts der Unwissenheit und Unsicherheit, er ist die Weigerung, durch Mißlingen geschlagen zu sein" (S. 45). Es ist die Haltung Jesu, die darin begegnet.

Von hier aus wird die Offenbarung Gottes in Christus verstanden. „Die Lehre von der Inkarnation schreibt Gott das Wagnis zu" (S. 135), so beginnt der Aufsatz: Finality in religion, von Streeter selbst. Nach den Vorbereitungen der Offenbarung in der Geschichte wurde jene Macht Mensch und „durch das höchste Wagnis (Abenteuer) des Kreuzes hindurchgebracht" (S. 135).

Diese These gilt es zu prüfen. Sie hat den Charakter einer Hypothese, und es muß sich erst ausweisen, ob in ihr die Natur der Realität selbst

Widerlegung der Einwände gegen die Inkarnation.

ausgedrückt ist. Eine Anzahl Einwände werden erhoben. Der erste lautet: die Inkarnation ist eine mythologische Vorstellung. Die Prüfung dieses Vorwurfes geschieht in der uns schon bekannten Weise mit dem Hinweis, daß allein die symbolische, mythologische Darstellungsweise den qualitativen Aspekt der Realität vergegenwärtigt. Die Attribute: das Unendliche, das Absolute, das Ewige sind zu unbestimmt. Ecce homo — ecce deus, so lautet die christliche Botschaft. Es ist für Streeter kein Unterschied zu machen zwischen den beiden Aussagen: Gott wurde Mensch, oder der Mensch wurde Gott, weil sie in gleicher Weise symbolisch sind. Was ausgedrückt werden soll, sei: „eine Identität in der Qualität persönlichen Lebens" (S. 144). Jedoch komme der Satz: Gott wurde Mensch, dem Sachverhalt näher, weil Gott schlechterdings Priorität vor dem Menschen besitze. Ein zweiter Einwand wendet sich dagegen, daß das Ewige in einem menschlichen Individuum erschienen sei. Doch „Persönlichkeit" ist nicht unter die Klassifikation der Naturwissenschaft zu fassen. Sie ist ein „Einbruch" (S. 148), der mit der Einzigartigkeit und Universalität der Persönlichkeit an Tiefe zunimmt. Zwar stellt die Inkarnation eine Begrenzung im Blick auf Ort und Zeit dar, sie ist auch nicht eine erschöpfende Vergegenwärtigung Gottes (die Lilien und der Sternenhimmel zeugen auch von Gott), ebensowenig aber ist sie exklusiv: „denn jene göttliche Persönlichkeit hat durch die Zeiten gewirkt und wirkt noch direkt auf die Herzen und Geister der Menschen" (S. 150). Positiv ist die Inkarnation am ehesten zu fassen als ein „bestimmter Ausdruck Gottes (distinctive expression of God)". „Das zentrale Element seines Seins" ist offenbart (ibid.). A priori läßt sich kein Gegengrund finden, warum Gott nicht in Christus, in der Persönlichkeit von schöpferischer Liebe Fleisch geworden sein soll. Die Argumentation ist ähnlich wie in 'Reality'. Ein dritter Gegengrund wäre der, daß die Evolution in einem jüdischen Tischler zu Ende gekommen ist. Doch finality heißt „nicht am Ende des Weges schon angekommen sein, sondern ein für alle Mal den richtigen Weg entdeckt haben" (S. 173). Es könnte nun noch gesagt werden: gewiß, alles mag richtig sein, aber es bezieht sich doch nur auf die Zeit, die bis zur Gegenwart reicht. „Auch Newtons Gravitationsgesetz schien endgültig zu sein und Einstein ging darüber hinaus" (S. 175). Allein der Vergleich ist nicht ganz zutreffend; denn es handelt sich um den qualitativen Charakter der Realität. Doch selbst wenn die Analogie gelten soll, ist zu erwidern: Einsteins Fortschritt begann mit der Annahme von Newtons Hypothese. So ist auch die religiöse These der Inkarnation nur „eine Grundlage für praktische Versuche in Wille, Werk und Gebet" (S. 175). Erst dann wird der Mensch entscheiden können, ob sie endgültig ist.

Objectivity of religion (Macmurray).

Streeters Gedanken werden fortgesetzt und ergänzt durch den folgenden Aufsatz: Objectivity of religion von Macmurray. Wie schon in dem Kapitel über die Persönlichkeit Gottes aus diesem Aufsatz berichtet wurde, ist die Idee Gottes als der universalen Persönlichkeit kein Widerspruch in sich selbst. Die Religionsgeschichte wird nun

daraufhin angesehen, wo diese universale Persönlichkeit gegenwärtig sei. Nur durch sie komme Religion zur Objektivität.

Solange nur die Propheten von Gott Zeugnis gaben, war nach Macmurray keine Objektivität vorhanden. Es fehlte noch die universale Persönlichkeit. Der Gegensatz zwischen dem Charakter Gottes und den menschlichen Repräsentanten war zu groß. Obwohl Gott für die Propheten Persönlichkeit sei, so entbehre er doch der Universalität. Der Gegensatz zwischen dem Wirklichen und Idealen sei immer größer geworden, so daß „die Menschen sich selbst fragen mußten, ob ein Gott der Liebe wirklich die Ursache und Bedeutung einer Welt wie dieser sei" (S. 201). Nachdem dies entwickelt ist, kommt Macmurray zu dem Schluß, daß es die Religion, um Objektivität zu gewinnen, nötig hatte, in der Geschichte zu fußen. So stößt er auf die Hypothese der Inkarnation.

Doch wir fragen: ist nicht durch dieses Geschichtsbild die tatsächliche Haltung der Propheten verzeichnet? Sie waren nicht auf der Suche nach der richtigen Repräsentation des Charakters Gottes. Es besteht für sie kein Gegensatz zwischen dem Wirklichen und dem Idealen in der Gottesvorstellung. Die Hauptunterscheidung ist zwischen Gegenwart und Zukunft (Gericht, Heil). Sie verkündigen Gottes wirkliches, gegenwärtiges Wort mitten hinein in die geschichtliche Situation des Volkes. In ihrem eigenen Urteil angesehen, redeten sie nicht uneigentlich, sie meinten die „wirkliche" Beziehung Gottes zu seinem Volk. Die Religion, wenn man dies Wort gebrauchen soll, hatte Fuß in der Geschichte gefaßt. Gott war schon wirksam für sie in den geschichtlichen Erfahrungen. Gott forderte schon Gehorsam in der Menschenwelt. Ferner ist es wohl auch erst ein modernes Thema, allgemein nach dem Gott der Liebe zu fragen, der so schwer in der Welt zu finden sei.

Nachdem die genügende, u. E. falsche Vorbereitung stattgefunden hat, kommt Macmurray zur Inkarnation. Die Verlegenheiten, in die die religiöse Entwicklung hineingeriet, können nur durch die Hypothese der Inkarnation behoben werden. Einmal würde damit die Kluft, die zwischen der Persönlichkeit des Propheten und seinem Gottesbegriff bestand, beseitigt. Sodann aber würde der Gottesbegriff durch sein Fußfassen in der Geschichte „befähigt, die Welt der Tatsachen zu einigen und auszulegen" (S. 202). Doch ist dies nicht eine sehr verweltlichte Auffassung von der Offenbarung? Ist diese Hypothese nicht in ihrer Zielbestimmung zu sehr dem Wissenschaftlichen angeglichen?

Nach Macmurray ist es die Aufgabe, „eine menschliche und historische Person zu entdecken, in der der Begriff Gottes ohne das Gefühl der Entfernung gegenwärtig ist" (S. 203). Doch findet er es nicht ganz fair, wenn man sofort dogmatisch Jesus Christus ins Feld führt. Die Kirche könne nur auf die Hypothese der Inkarnation zunächst allgemein und dann im besonderen auf Jesus Christus als die Erfüllung wiederum rein hypothetisch hinweisen. In Christus seien zwar die Bedingungen der Inkarnationshypothese erfüllt, doch Beweise für die Gottheit Christi seien damit nicht gegeben. Es komme darauf an, die Hypothese zu

prüfen, wie andere wissenschaftliche Hypothesen auch durch Experimente geprüft werden.

Die Bewährung der Hypothese geschieht im Zusammenhang mit der ganzen Weltgeschichte. „Im Blick auf Jesus können alle praktischen Probleme der Vereinheitlichung der Weltaktivität vollendet werden" (S. 207). Kunst, Wissenschaft, Metaphysik, Moral, soziales und politisches Leben stehen zu ihm in Beziehung. Der weltgeschichtliche Einfluß des Christentums bis hin zu dem „christlich-bestimmten, demokratischen Aufleben des Ostens" ist angeblich der schlagendste Beweis für die zentrale Bedeutung der Person Christi (ibid.). Die Entwicklung der Naturwissenschaften geschah unter christlichem Einfluß. All diese weltgeschichtlichen Tatsachen werden angeführt, nicht um die absolute Gültigkeit, sondern um die „Vernünftigkeit" der Hypothese von der Inkarnation in Christus zu erweisen.

Es ist klar, diese Argumentation ist sehr zweifelhaft. Ist nicht Christus mit dem Christentum verwechselt? Um so verhängnisvoller ist das, als sich diese christliche Zivilisation für die Engländer oft harmlos mit den eigenen politischen Interessen verbindet. Es handelt sich dabei um rein historische Feststellungen. Christus ist verweltlicht. Um diese Einflüsse festzustellen, braucht man noch nicht Christ zu sein. Als die ersten Christen an Jesus glaubten, hatten sie diese historische Entwicklung noch nicht vor Augen. „Fleisch und Blut" hatte ihnen zum Glauben nicht geholfen. Doch darf man sich andererseits das Verständnis des Versuchs auch nicht durch blinde Kritik verbauen. Denn es soll ja nicht der Glaube durch die Argumente erweckt werden. Die Überlegungen haben nur den einen Sinn, daß Religion Objektivität empfängt. Es genügt nicht, sich auf den Glauben zu berufen. Ziemlich ironisch wird das „religiöse Gemüt" als das „Narrenparadies" beschrieben, wenn es keine Beweise brauche (S. 214). „Religion aber muß beanspruchen, wahr zu sein" (ibid.). Religion ist die Einheit von Kunst, Wissenschaft und Moral. Objektivität und Universalität zeichnen sie aus. Doch die kritische Frage erhebt sich wieder: Ist diese *sachliche* Begründung der Religion an die verweltlichende Ausweitung gebunden, die so leicht ihren Entscheidungscharakter außer acht läßt? Das Anliegen, das in dem Streben zur Objektivität liegt, ist jedoch äußerst wichtig.

Zum Schluß weist auch dieser Aufsatz auf die Notwendigkeit des Wagnisses hin. „Religion wird für uns das Leben des Glaubens, die unaufhörliche, unendliche Prüfung unserer Hypothese in allen Feldern der menschlichen Aktivität. Denn unsere Hypothese ist zu groß, um für irgend einen endgültigen Beweis final zu sein" (S. 215). Diese auf abgeschlossene dogmatische Demonstrationen verzichtende Haltung ist als besonders wertvoll zu unterstreichen. Nur so ist der immer neuen Prüfung in der zunehmenden Lebenserfahrung Raum gegeben. „Dies ist unser Ruf zum Glauben, zu einem Wagnis, welches durch die Kontinuität eines weltlichen Experimentes seinen Wahrheitsanspruch immer mehr stärkt" (S. 215). Doch ist der Aufruf zum Wagnis wirklich durchgeführt? Man

soll gewiß das Vertrauen auf die Sieghaftigkeit der Inkarnationshypothese im Blick auf die menschliche Kultur nicht kurzerhand abweisen. Denn es handelt sich doch irgendwie um das Reich der Schöpfung. Allein, größtes Mißtrauen ist zugleich am Platze, denn die Verwechselung des Reiches Gottes mit einem Kulturzustand kann sich unter der Hand einschleichen. Auch das Wagnis selber wird abgeschwächt. Denn der Glaube hört auf Wagnis zu sein, wenn sich die weltlichen Belege für die Richtigkeit jener Hypothese mehren. Zwar kommt es ja nicht auf das Wagnis als solches an, wohl aber darauf, daß der, der an Christus glaubt, sich über die Tragweite seines Glaubens klar ist. Die Entscheidung erfolgt nicht im Blick auf den christlichen Kulturzustand, sondern in persönlichem Gehorsam gegen den Ruf von Jesus her, der immer wieder „fremd" ist. Der Aufsatz schließt: „Denn ein Glaube, der sich in seiner Subjektivität rühmt, rühmt sich in seiner Schande, er ist eine Feigheit und ein Egoismus" (S. 215). Gegenüber vielen religiösen Erscheinungen ist dies Urteil durchaus richtig. Doch muß zur Ergänzung gesagt werden, daß jeder Versuch, der Religion Objektivität zu geben, verfehlt ist, wenn jene christliche Entscheidungslinie angenehm und vernünftig gemacht wird. Denn die von Macmurray verwendeten Stützen sind zweideutig, die in sich geschlossene Weltgeschichte macht es nicht klar, daß der Glaube recht hat. Um das Moment des rein transzendent-eschatologischen Offenbarwerdens kommt der Glaube nicht herum. Daran aber wider den Augenschein in der Welt festzuhalten, ist vielleicht mit größerem Recht als Wagnis und Glaubensabenteuer zu bezeichnen.

Kurz sei noch ein Aufsatz erwähnt, der das Christusproblem noch einmal von der mythologischen Seite her beleuchtet, ebenfalls in Adventure, von Katharine Marg. Chilcott: Myth and Reality. Uns interessiert vor allem, welche Eigenschaften des Mythos herausgestellt werden. „Mythos ist nicht ein rein historischer Bericht. Denn damit ein Mythos Bedeutung hat, muß er nicht nur einen einzelnen Akt, sondern einen Prozeß beschreiben, der dauernd wirksam ist ... Er ist das Symbol eines Gesetzes" (S. 234). Oder anders ausgedrückt: „Bei der mythologischen Bedeutung einer historischen Tatsache handelt es sich um die zeitlosen Widerhalle dieser Tatsache in der Zeit, um den Marsch eines Dramas ohne Anfang und ohne Ende, um ewige Wahrheit durch das Faktum" (ibid.). Mythos und Realität (Chilcott).

In diesen Sätzen scheint ein Widerspruch zu liegen. Einmal wird betont, daß Mythos ein Prozeß ist, was gewiß für alle Naturmythologien stimmt. Sodann aber wird Bezug genommen auf ein historisches Faktum. Daß es sich christlich nicht um ein bloßes „Faktum" der Geschichtswissenschaft handelt, stimmt ebenfalls. Diesem christlichen Zentralfaktum kommt ewige Bedeutung zu. Auch das läßt sich halten, wenn Ewigkeit nicht negativ als Zeitlosigkeit, sondern als neue, ganz andere Qualität verstanden wird. Aber ist es richtig, von einem Marsch des Dramas ohne Anfang und Ende zu sprechen? Liegt nicht in der historischen Tatsache, daß es wenigstens einen Anfang gibt? Denn sonst wäre ja das Ewige nicht in

die Zeit als historische Tatsache eingegangen; von „ewiger Wahrheit durch das Faktum" zu sprechen, wäre widersinnig.

Diese Unklarheit wirkt sich in der Auffassung der Inkarnation aus. Wiederum ist es richtig, daß die Inkarnation nicht ein isolierter Akt ist, aber nur insofern gilt dieser Satz, als das Transzendente selber, „Gott allein", durch seine fleischgewordene Gegenwart dieses Faktum von anderen unterscheidet. Die Rede von einem „ewigen Gesetz" kann jedoch den Sachverhalt verdunkeln. Man müßte sagen: Von diesem Augenblick an ist alle Zeit neu bestimmt. Denn was Zeit in Wahrheit ist, wurde in dem damaligen Faktum offenbar. Wahre Zeit ist Gotteszeit, dies ist ein Gesetz, aber erst durch das „Faktum der Offenbarung" wurde es leibhaftig enthüllt. Es ist eine Offenbarungstatsache, die in jeder Gegenwart aufs neue im Glauben an jenes Geschehen angeeignet werden will, nämlich daß „in Christus" Gott unsere Zeit füllen will und füllt. Keineswegs ist es natürlicherweise ein Gesetz, daß das „Wort" immer „Fleisch wird". Es kann nur ein ewiges Gesetz der Verheißung sein. Wenn von dem Bibelwort: „Euer Leben ist verborgen mit Christus in Gott" gesagt wird, daß es nicht nur von dem individuellen Christen, sondern „von dem Ganzen des menschlichen Lebens als der Entfaltung und des Ausdrucks des Göttlichen" wahr ist, dann muß diese Deutung des Bibelwortes wieder abgelehnt werden. Denn es setzt voraus, daß die Christen „gestorben" sind, außerdem bezieht sich das Wort nicht auf die Inkarnation, sondern auf die Auferstehung (vgl. Kol. 3, 3).

Zu unterstreichen ist jedoch, daß trotz der unklaren Ausdrucksweise die Intention, Offenbarung als gegenwärtiges Geschehen zu fassen, richtig ist. Was über die Versöhnung (atonement) gesagt wird, kann als zutreffend anerkannt werden. Die Schwierigkeit besteht darin, daß die „junge Generation" nicht mehr an die Sünde glaubt. Doch trägt es zu besserem Verständnis bei, wenn man bedenkt, daß die Tradition eine wesentlich mythologische „Auslegung" gibt, indem sie „dem Menschen eher ein Symbol oder ein Schauspiel als eine Theorie anbietet" (S. 238). Die Bilder vom leidenden Gottesknecht, der im Kampf liegt mit Welt, Fleisch, Sünde und Teufel sind keine intellektuelle Lösung. Der Prozeß ist ein für allemal erleuchtet in diesem Akt der gekreuzigten Liebe, die Befreiung wirkt. Hier findet eine Repräsentation der Realität statt, die nicht durch Logik, sondern nur durch die Macht der Metapher, die hier zugleich wirkliche Geschichte ist, geschieht.

Auferstehung und Himmelfahrt bringen zum Ausdruck, „daß die historische Erfahrung nicht ein Verlust, sondern eine Bereicherung des Gotteslebens war, und daß dadurch das Leben des Menschen ein für allemal zu Gott empor- und in Gott hineingehoben wurde" (vgl. S. 240). Durch Christus, der mit uns und mit Gott vollkommen eins war, sind die Schranken zwischen Gott und Mensch niedergerissen. „Er vertritt uns zur Rechten Gottes" (ibid.).

Sehen wir das Ganze an, so muß bejaht werden, was von dem mythologischen (besser vielleicht: mythischen) Charakter der christlichen

Botschaft gesagt wurde. Nicht ihre Entwertung, sondern ihre Aktualität soll im Mythos zum Ausdruck kommen. Der Mythos allein sichert, daß Christus nicht „als bloß historisches Faktum am Ende überholt, sondern vollendet ist" (consummated) (S. 243). „Sein Werk der Mittlerschaft ist zur Transzendenz erhoben und zur Erfüllung gebracht" (ibid.).

Sehr schön beschreibt Catharine Chilcott das, was wir abgekürzt den existentiellen Charakter des Glaubensverhältnisses nennen würden, mit folgenden Worten, die im wesentlichen die Hauptthese des Streeterschen Kreises noch einmal verdeutlichen: „Christliche Wahrheit, verkörpert in einer Geschichte (embodied in a tale), ist nicht statisch, auch ist sie nicht zu begreifen durch eine intellektuelle Anstrengung, noch zu verstehen, wenn sie einmal gesehen ist. Sie ist ein lebendig-wirksamer Zweck (a living operative purpose), mit dem wir uns selbst identifizieren müssen, wenn wir sie verstehen wollen. An keinem Punkt wird uns eine endgültige Lösung angeboten, sondern überall nur ein Ruf und eine Hoffnung" (S. 243).

b. Die Tatsache der Inkarnation in Mens Creatrix und Christus Veritas v. W. Temple.

Im Folgenden soll nun ein Überblick über das Christusproblem bei Temple gegeben werden. „Gott ist schöpferischer Wille, der alles Bestehende verursacht und erhält. Als solcher hat er sein Sein unabhängig von allem Anderen ... Gott ist nicht nur der spirituelle Aspekt des Universums, noch bloß die Summe seiner Werte, auch nicht seine Totalität, außer in dem Sinne, daß Er der Grund seiner Totalität ist, welche deshalb in den Bereich seines Willens fällt" (C. V. S. 274). Mit diesen Sätzen ist ein vom christlich dogmatischen Zentrum herkommender Ton angeschlagen, der an Bestimmtheit die mehr vom Rande her anfangenden, hypothetischen Gedankengänge Streeters übertrifft. Schroff sind Gott und Welt unterschieden, obwohl, wie schon oben dargestellt wurde (Teil I), die Welt strukturell darauf angelegt ist, symbolischer Ausdruck des Schöpfers zu sein. Mit entsprechender Entschlossenheit wird nicht von der Hypothese, sondern von dem Faktum der Inkarnation gesprochen. Zur Darstellung sind besonders folgende Abschnitte verwendet worden: The Word Incarnate, The Godhead of Jesus Christ, The Person of Christ, God in the light of the Incarnation.

Als das Prinzip der sakramentalen Philosophie hatte sich ergeben, daß die niederen Grade der Realität erst zu ihrer Erfüllung kommen, wenn sie von den höheren Graden überformt werden. So macht die Fleischwerdung Gottes in einem Menschen erst offenbar, was die volle Verwirklichung des Menschen ist. Diese Tatsache ist eingetreten: das Wort ward Fleisch. Unter mehreren Gesichtspunkten soll die Fleischwerdung betrachtet werden, wie sie sich uns in den mit großer Lebendigkeit geschriebenen Aufsätzen darzustellen scheint.

Erscheinung des Wortes

Zunächst behandeln wir die Erscheinung des Wortes. Hier ist voranzustellen, daß Temple keine kritische Vorüberlegung über die zur Verfügung stehenden Quellen macht. Die Unterscheidung zwischen dem Jesus der Geschichte und dem Christus des Glaubens liegt ihm fern. Er

entwirft ein Christusbild des Glaubens, das zugleich den geschichtlichen Christus darzustellen behauptet. Das Johannesevangelium wird mit den synoptischen verbunden. Doch ist dies insofern nicht von vornherein abzulehnen, als ja auch die synoptischen Evangelien nicht moderne historische Berichte, sondern Glaubenszeugnisse sind. Außerdem gibt Temple nicht ein „Leben Jesu", sondern stellt nur die typischen Elemente heraus.

„Christus will nicht liebkosen, er will nicht zwingen, er will nicht demonstrieren. Er will keines der Mittel gebrauchen, die das Verhalten der Menschen anders als durch die freie Selbsthingabe ihres Herzens und Willens kontrollieren" (M. C. S. 313). Er wartete nur darauf, daß die Menschen freiwillig auf die sich opfernde Liebe antworteten.

Die faktische Erscheinung Jesu aber warnt zugleich vor einer falschen Vorstellung von Gottes Liebe. „Wenn wir allgemein sagen, daß Gott Liebe ist und uns dann unsere eigenen Bilder davon machen, dann sind wir in Gefahr, einen Begriff von Gott zu erzeugen, den das ganze Universum auf Schritt und Tritt zurückweist und der für uns moralisch entnervend ist" (M. C. S. 314). Es hängt alles davon ab, was wir für gut für den Menschen halten. An einer anderen Stelle sagt Temple entsprechend, daß es natürlich keine allgemein anerkannten Werturteile gebe. Jedes Werturteil schließe ein Moment des Dogmatismus in sich. Genau so hier. Unser Begriff von der Liebe Gottes steht in Korrelation zu dem Begriff des Guten. Christlich lautet die Antwort: „Gut heißt wie Christus werden" (To be made like Christ) (M. C. S. 315). Die Liebe Gottes ist nicht ohne Zucht. „Christus ist nicht nur sanft (gentle), er ist in vieler Hinsicht eine schreckliche Figur, eine strenge und einsame Figur (A terrible figure — an austere and lonely figure)" (ibid.).

Das Christusbild des Johannesevangeliums drückt diese schreckliche Größe aus. Seine Liebe ist zugleich Gericht. „Er stand unter den Menschen, bereit zu retten, aber gerade deswegen verkündet er dauernd Gericht" (S. 316). Er ist der Eckstein. „St. Johannes sieht ihn unter den Menschen stehen, selbst unveränderlich, während sie auf seine Einwirkung in den verschiedensten Weisen reagieren" (ibid.). Nichts anderes sagen die Synoptiker, wenn wir ihre Geschichte ohne Sentimentalität lesen (without sentimentalism) (ibid.). Mißverstanden ist die Liebe Christi, wenn nur Trost erwartet wird. Sie fordert unsere eigene Liebestat. „Sie gibt nicht so sehr Trost (comfort), sondern ruft andere zu einer Liebe, wie er sie selbst hat" (S. 321). Darum ist sie sehr schrecklich allem Weichen, Selbstnachsichtigen und Selbstberücksichtigenden in unserer Natur.

Mit dem rechten Verständnis der Liebe Christi hängt zusammen das rechte Verständnis seiner „Herrlichkeit". Wiederum gibt das Johannesevangelium die Interpretation der Christus = δόξα. Herrlichkeit Christi ist die Passion und ihre Früchte (S. 318). In dem vollkommenen Opfer leuchtet auf der vollkommene Triumph. Aus der äußersten Finsternis bricht das Licht hervor. Die Vollkommenheit des Sieges Christi ist der Vollkommenheit des Übels zu danken, über das er gewonnen wurde. Es war die äußerste „Dunkelheit", „Verzweiflung", „Verlassenheit"

und „Niederlage" (S. 322). „Es ist nicht der Vormarsch einer unwiderstehlichen Macht, die ihr Ziel erreichen will. Gott erlitt eine Niederlage in Christus. Aber gerade aus dem Stoff der Niederlage wirkte er Sieg und Vollendung" (S. 322).

Die Entdeckung der Gottheit Christi.

Die zweite Spezialfrage betrifft die Entdeckung der Gottheit Christi. Zunächst wird dem modernen Menschen viel zugemutet, weil prompt mit der Gottheit Jesu und der Geburt durch die Jungfrau angefangen wird. „Wir sehen einen, der durch keine Aktivität menschlichen Willens, sondern allein durch das Ruhen der Jungfrau-Mutter in dem göttlichen Willen geboren wurde" (C. V. S. 106). Es soll hier nicht über das Problem der Jungfrauengeburt gesprochen werden. Es ist aber darauf hinzuweisen, daß die Tatsache der Inkarnation nicht an die Geburt durch die Jungfrau gebunden ist. Ferner ist auch bei einem Festhalten an dieser Lehre entschieden zu weit gegangen, wenn gesagt wird: „wir sehen einen..." Doch auch für Temple ist die Tatsache der Gottheit Jesu letzten Endes nicht damit begründet. Er geht auf die Jungfrauengeburt weiter gar nicht ein. Seine Absicht ist vielmehr, nicht mit fertigen Dogmen anzufangen, sondern den Kontakt mit der Erfahrung zu halten.

In einem Überblick über die neutestamentliche Entwicklung des Christusglaubens erkennt er vorbehaltlos den bekannten Tatbestand an, daß die Identifikation Jesu mit Gott selbst erst im Johannesevangelium und im Hebräerbrief erfolgt sei. Unumwunden wird erklärt, Jesu Sprache schließe es nicht notwendig ein, daß er sich mit Gott gleichgesetzt habe. Auch in der Apostelgeschichte ist er nur der Messias, der Christus Gottes. Wenn Stephanus seinen Geist dem Herrn Jesus übergebe, so sei es eine devotionale, nicht eine dogmatische Äußerung. Freilich wäre eine ganze Theologie nötig, um die Implikationen zu entfalten. Für Paulus sei Christus der himmlische Messias, doch sei seine Theologie, wenn auch nicht dogmatisch als solche fixiert, tatsächlich trinitarisch (vgl. C. V. S. 106—110). Interessant für uns ist es, wie die besonders von Bousset herausgestellte Entwicklung der Christustitel von Temple nicht antidogmatisch verwertet wird. Er sieht vielmehr darin nur die Ordnung der Entdeckung der Christusrealität. Der Glaube an die Gottheit Jesu ist nicht das Ergebnis einer Art Selbsthypnose der Gemeinde, sondern in der Tatsache seines Gottseins selbst begründet.

Wie ging die Entdeckung vonstatten, daß Jesus Gott selber sei? „Die Erfahrung kommt zuerst, die Formulierung später" (C. V. S. 112). Dieses geistige Gesetz wurde gerade von Christus beachtet, es hängt dies im Tiefsten mit seinem Anspruch an die Menschen zusammen, daß es ihm nur auf freiwillige Hingabe ankam. Wenn Er mit dem Anspruch aufgetreten wäre, selbst Gott zu sein, so wäre die Folge eine Verwirrung (bewilderment S. 112) der Geister gewesen. Er hätte nur eine rein intellektuelle Annahme vor die vom Geist gewirkte Überzeugung gesetzt. Aber selbst dadurch würde er nur ein Hindernis für das intellektuelle Verständnis gewesen sein. Jede einfach dogmatisch-behauptende Deklaration nimmt dem Glauben seinen „geistlichen Wert" (S. 112).

Die Hauptsache auf allen Stufen des Verhältnisses zu Jesus besteht nach Temple darin, daß die Menschen ihm vertrauen und sich in ihrem Vertrauen „gerechtfertigt" finden. Nicht abstrakte Spekulationen über seine Person brachten die Seinen zum Glauben an ihn, sondern „sie wurden gewahr, daß Jesus Christus das tut, was nur Gott tun kann. Die Funktionen, welche er erfüllt, sind die Funktionen Gottes" (S. 112). Temple kommt damit dem Begriff der Werturteile nahe; nur lehnt er es ab, sie den Seinsurteilen gegenüberzustellen. Christus kann nur den Wert Gottes haben, wenn er tatsächlich Gott ist.

Christus ist aber nicht mit sich selbst beschäftigt oder mit Lehren über seine eigene Person, er ist „nicht selbst-analytisch, sondern er ist selbst-offenbarend" (self-revealing). „Und das Selbst, das er offenbart, ist mehr als menschlich, es ist auch mehr als übermenschlich, es ist spezifisch göttlich" (C. V. S. 123).

Wir erinnern uns an das über die konkreten Universalien Gesagte. Wahre Erkenntnis kommt nur durch „progressive Systematisierung unserer Erfahrung" zustande (M. C. S. 20). Dasselbe Gesetz gilt für die Erkenntnis Christi; all unsere Kräfte, nicht nur der Intellekt sind beteiligt.

Die uns selbst besonders interessierende Frage wird hier laut: Wie steht es mit den späteren Geschlechtern? Muß nicht jeder Mensch prinzipiell denselben Weg gehen, den die Jünger gegangen sind? Denn selbst wenn Jesus in der Ordnung der Wirklichkeit Gott ist, kann er für uns Gott anders werden als durch unsere „Entdeckung", bzw. durch stufenweise „Offenbarung"? Folgt nicht daraus, daß in allen intellektuellen Formulierungen äußerste Vorsicht geboten ist, damit nicht über die Art, wie Jesus jeweils begegnet ist, hinausgegangen werde? Andererseits freilich gilt es, das Zeugnis zu hören und ein Verhältnis zu ihm zu gewinnen: Er ist Gott selbst, der die letzte Macht über unser Leben hat und Glauben und Gehorsam beansprucht. Der Stand der eigenen Erfahrung darf sich nie als abgeschlossen fühlen.

In den Foundations gibt Temple einen Rat, wie die wahre Erkenntnis Christi sich abzuspielen hat. Jede zusammenfassende, abstrakte Formel hilft letztlich nicht. Wir müssen die ganze Geschichte von Jesus beobachten. Jesus vom Anfang bis zum Ende. Dementsprechend, wie dieses Bild sich in unserem Geist befestigt, „verschwindet unsere Härte, empfinden wir Reue, dann werden wir empfänglich, zuletzt übergeben wir uns freiwillig der unendlichen Liebe. Christus ist nicht länger nur eine imponierende und anziehende Gestalt, sondern eine einwohnende und inspirierende Gegenwart, das Brot unseres Lebens" (Foundations, S. 262).

Das Dogma von der Gottmenschheit. Was sagt nun das Dogma von der Gottmenschheit? Die Hauptbedeutung des Chalcedonense erblickt Temple darin, daß es sich weigert zu erklären. Die ganze altkirchliche Kontroverse zeigt den Bankrott der theologisch-philosophischen Denkformen der Patristik. „Die Formel selbst aber hat getan, was eine autoritative Formel tun sollte. Sie konstatierte das Faktum" (C. V. S. 134). Alle Versuche jedoch, die Inkarnation in den

Kategorien von Natur und Substanz zu formulieren, sind gescheitert. Denn die Formel selbst läßt die Interpretation offen. „Verhängnisvoll wäre es, wenn es eine offizielle kirchliche Auslegung der Inkarnation gäbe" (ibid.). Denn jeder Versuch ist irgendwie unangemessen. Aufgabe der Kirche ist nur, die Tatsache als solche zu behaupten, ohne irgendeinen Teil zu leugnen oder wegzuinterpretieren. Hier kann gleich hinzugefügt werden, daß die Verfasser der Essays on the Trinity and the Incarnation dasselbe sagen: „das Dogma behauptet nur das Faktum: Die Gottheit Christi ist wahr, die Menschheit Christi ist wahr, die Einheit ist wahr" (Essays S. 390). Ebenso sagt Mosley: „Das Dogma ist ein Bericht von Tatsachen" (Essays Cath. and Crit. S. 195).

Vom Dogma übernimmt Temple zunächst die Logosidee. Denn in ihr sieht er die einzige Möglichkeit, die Welt auszulegen. Durch den Logos offenbart sich ein Geist dem anderen. Wenn nun „Logos" von Ewigkeit her zu Gott gehört, dann ist das Wesen Gottes offenbarend, und die Welt ist durch Natur, Geschichte und Propheten hindurch Ausdruck der Offenbarung. Sie kommt zur Vollendung in der Inkarnation, denn in Christus ist der Logos erschienen.

Diese spezielle Offenbarung steht zu dem ganzen Weltprozeß in einer zwiefachen Beziehung. Einmal ist sie ein total „neues Faktum, ein Einbruch von außen" (M. C. S. 317). Sodann aber wird nur das offenbar, was immer schon „in der Kontrolle" gewesen ist. Die Gedanken des Johannesevangeliums Kap. 1 werden aufgeführt.

Durch die Logosidee wird sichergestellt, daß in Jesus wirklich etwas Ewiges und nicht ein rein Momentanes offenbart ist. Der Grund alles Geschehens ist Fleisch geworden. Kreuzigung und Tod Christi enthüllen die ewige „Herrlichkeit".

Es ist Temples wesentliches Anliegen, die Offenbarung in Christus nicht zu isolieren. Das Ganze des Weltgeschehens steht zu der Tatsache der Inkarnation in Beziehung. Die Weltgeschichte ist der Ausdruck der göttlichen Offenbarung, aber in Christus wird der göttliche Endzweck erst enthüllt. „Was wir in ihm sehen, ist das, was wir in der Geschichte des Universums erblickten, wenn wir diese Geschichte in ihrer Vollständigkeit (completeness) sehen würden" (M. C. S. 318). Dieser Satz alleinstehend, könnte nun so verstanden werden, als sei die Inkarnation nur die Weltgeschichte in konzentrierter Form, als zeige sie nur das, was eine vollendete Weltgeschichte auch zeigen würde. Könnten die Menschen das Ganze der Weltgeschichte auf einmal umfassen, dann wäre die Inkarnation nicht nötig gewesen. Doch so weit würde Temple auf keinen Fall gehen. Es ist vielmehr seine Ansicht, daß es ohne die Inkarnation keine Weltgeschichte gibt. Die Weltgeschichte bekommt durch die Inkarnation erst ihre Vollendung. Wichtig ist eine Anmerkung in Mens Creatrix, die das Grundthema für Christus Veritas abgegeben hat: „Nicht ist die Weltgeschichte ohne die Inkarnation der eine Ausdruck des göttlichen Willens und das Leben des Inkarnierten der andere Ausdruck. Denn dieses Leben ist ein Teil der Geschichte, obwohl es das Prinzip im ganzen offen-

bart, und obwohl es durch seine Begegnung in der Mitte der Geschichte geschieht, daß sie gestaltet ist zu einer Auslegung des dort offenbarten Prinzips" (M. C. S. 318). Der Logos der Spezialoffenbarung ist der Logos der Schöpfung. In dieser Gedankenlinie liegt es nun, daß die Inkarnation als Gipfel des gesamten Prozesses verstanden wird. Die Schöpfung kommt erst in der Inkarnation zur Vollendung. Das Ziel der Weltgeschichte ist erst in Christus offenbar, weil er der Ursprung ist. „Selbst wenn keine Sünde gewesen wäre, würde die Inkarnation das letzte Stadium der Entwicklung eröffnen" (C. V. S. 139).

Doch steht dieses Verständnis der Inkarnation in Spannung zu einer zweiten Linie: Christus kam, um das Reich Gottes zu inaugurieren (C. V. S. 127), um der Versöhnung willen litt er und starb er den Opfertod. Gerade dieser Komplex ist sehr stark von Temple betont. Das Reich Gottes ist nicht nur das letzte Stadium der Schöpfung. Es bedeutet das Ende des Alten und eine Neuschöpfung. Die äußerste Finsternis, in die Christus geriet, ist offenbar etwas anderes als die Vollendung der Weltgeschichte. Nur paradox kann dies wahr sein. Das Reich Gottes kann nicht bloß als Krönung des stufigen Entwicklungsganges verstanden werden. Vielmehr wird etwas offenbar, was in der faktischen Weltgeschichte nicht zum Ausdruck kommt; denn es ist Finsternis in ihr, Offenbarungsfeindschaft. In gewisser Weise findet eine Umkehrung statt, denn warum brächte Christus mit der Liebe zugleich das Gericht?

Temple markiert diese Spannung nicht ausdrücklich, sondern findet in dem Logosgedanken die verbindende Klammer. Christus ist der ewige Logos, der immer in der Welt war, der Schöpfer aller Dinge und das Licht, das jeden Menschen erleuchtet, der in die Welt kommt. Nun aber ist er in seiner vollen Gottheit inkarniert, er offenbart in der Vollkommenheit seines Opfers die Vollkommenheit seines Triumphes. Ein großes Offenbarungsgeschehen durchzieht die Weltgeschichte. Eine Weltgeschichte ohne Offenbarung wäre keine.

Wir lassen jetzt Temples eigenes Verständnis der Gottmenschheit Christi folgen. Es handelt sich für Temple nur um einen Versuch. Denn alle Erkenntnis Gottes hat ernst mit dem Gedanken zu machen, daß Gott der Transzendente ist. Zu jeder christlichen Theologie gehört ein Stück Agnostizismus. Ein entsprechendes Nichtwissen ist angesichts der Gottmenschheit Christi geboten. Nur zweierlei gilt: „Christus ist die zweite Person der ewigen Trinität, aber das Leben, das er auf Erden lebte, ist ein wirkliches menschliches Leben" (C. V. S. 121). Allerdings findet Temple historische Belege aus dem Selbstzeugnis Jesu im Johannesevangelium. Gewiß sind „die Gebete wahre Gebete, der Todeskampf in Gethsemane ist ein wirklicher Todeskampf". Aber als Beweis für das Gottesbewußtsein wird unter anderem nach dem Johannesevangelium auch folgendes angeführt: „Als er sich dem äußersten Opfer näherte, erinnerte er sich an eine gleiche Herrlichkeit, welche ihm gehörte, bevor die Welt war" (C. V. S. 122). Ein solches Vertrauen zu der Geschichtlichkeit der Herrenworte in dem Johannesevangelium ist aber unmöglich.

Hier wird ja gerade demonstriert, was Temple selbst ablehnt. Übrigens wird die Templesche These auch unabhängig von d i e s e n historischen Stützen einen Sinn haben.

Ist Christus der Gottmensch, dann werden Gott und Mensch durch ihn in neues Licht gerückt. Es gilt zu zeigen, daß die Rede von der Gottmenschheit nicht ein Selbstwiderspruch ist. Dies geschieht in der uns schon vertrauten Weise. Wie das Leben die Materie nicht außer Funktion setzt, sondern sie nur leitet, wenn es über sie kommt, und wie der Geist die Herrschaft über das Leben ergreift, ohne es aufzuheben, genau so ist es in dem Falle des fleischgewordenen Wortes. Die Menschheit ist nicht aufgehoben. Zugleich aber sagt Temple: „Wir werden erwarten, daß, wenn Gott über die Menschheit kommt, wir nicht einfach ein menschliches Wesen finden, das in Gemeinschaft mit Gott genommen ist, sondern Gott selbst, der durch die Bedingungen handelt, die durch die Menschheit vorgegeben sind" (C. V. S. 138). Gott hat Priorität; deshalb aber ist es unmöglich, die Inkarnation verstehen zu wollen. Denn ihre Daten sind nicht in unserer Verfügung. Der Inkarnierte hatte ein Menschenleben, das von unserem Horizont aus nicht zu erklären ist. „Christus ist Gott unter den Bedingungen der Menschheit" (S. 139), und nicht bloß ein einzigartig inspirierter Mensch. Hierfür spricht nach Temple nicht nur die religiöse Erfahrung, sondern die Struktur der Realität, die für die Menschheit die Möglichkeit der Informierung durch Gott nahelegt. Denn der Akt der Inkarnation ist die Vergöttlichung der ganzen menschlichen Rasse (vgl. C. V. S. 132). Doch sogleich wird die notwendige Einschränkung gemacht: „Nur die Kirche ist der Leib Christi, nicht die Menschheit als Ganzes" (ibid.).

Es liegt im Interesse der vollkommenen Offenbarung, daß Temple die Theorie der Kenosis ablehnt. Gott der Sohn hat sich seiner Gottheit nicht entäußert, damit er Mensch werden könnte. Er ist gerade als der ewige Gott Mensch geworden. Wird die Kenosis radikal durchgeführt, dann kommt sie einer Entleerung der Offenbarung zu einem rein historischen Ereignis gleich, dessen Qualifikation als Offenbarung nicht mehr zu verstehen ist. Gegen die Selbstentäußerung spricht vor allem, daß die übrige Weltgeschichte in den 30 Jahren des inkarnierten Daseins ohne Leitung gewesen wäre, will man nicht zu dem merkwürdigen Gedanken greifen, daß Jesus von der Krippe und vom Kreuz die Welt regiert hat (vgl. C. V. S. 143). Doch diese Schwierigkeiten verschwinden, wenn Gott der Sohn höchst wirklich das Leben lebte, das in den Evangelien berichtet ist, es aber zu dem anderen Werk Gottes hinzufügte" (S. 143). Damit ist hingewiesen auf die Trinität. Aber wenn man auch bei den Voraussetzungen Temples bleibt, so ergeben sich andere Schwierigkeiten. Müßte man nicht etwa an eine Spaltung in der zweiten Person der Trinität denken, in eine ewige und zeitliche Seite, mit dem Ergebnis, daß nun die Gefahr des Doketismus droht? Oder ein anderer Einwand von Temple selbst: Ist Gott in seiner ewigen Herrlichkeit Mensch geworden, dann wird die „Inkarnation zu einer reinen Episode in dem Leben

des ewigen Sohnes", ... der nicht die „volle Bitterkeit" geschmeckt hat (ibid.).

Doch so ist es nicht gemeint. Der Ewige ist weder entleert, noch fern von der Zeit, sondern gerade als der Ewige mitten in der Zeit unter den Bedingungen eines menschlichen Lebens. „Ein Jude aus dem ersten Jahrhundert" (S. 143) und doch der wahre Gott. Ein Stück echter zeitlich-menschlicher Erfahrung, umringt von Versuchung, Sünde und Tod, ist zu einem Bestandteil des ewigen Lebens der Gottheit geworden. Die Schranke zwischen Ewigkeit und Zeit ist in der Inkarnation dadurch durchbrochen, daß der Ewige in seiner Herrlichkeit und Macht sich in die Beschränkung hineinbegab, um sie durch Todesleiden zu vollenden. Die Evangelien berichten von der Realität des Gottessohnes selbst. „Die Inkarnation ist gewiß nur eine Episode in dem Leben und Sein von Gott, dem Sohn; aber sie ist nicht eine bloße Episode, sondern eine offenbarende Episode" (S. 144). Sie offenbart in dramatischer Weise die ewige Realität, den Grund alles Seins und Geschehens, „die Liebe, die in dem göttlichen Herzen von aller Ewigkeit her geschlagen hat" (ibid.).

Die Beschränkung der Macht und des Wesens ist nicht eine Entleerung der ewigen Gottheit, sondern nur ein Mittel der Offenbarung des ewigen Sohnes, der als Ursprung aller Zeit in sie hineinbricht als konkret-menschliche Gestalt. „Denn dieses menschliche Leben ist das Leben Gottes selbst" (S. 149).

Es wäre jetzt möglich, mit der Darstellung des Leidens und der Trinität Gottes in den Schriften Temples fortzufahren, denn beides gehört auf das engste mit der Tatsache zusammen, daß wirklich Gott, der Sohn, fleischgeworden und gekreuzigt ist. Doch wir wenden uns zunächst der Lehre von der Inkarnation in den Essays on the Trinity and the Incarnation zu.

c. Die Lehre von der Inkarnation in den Essays on the Trinity and the Incarnation.

Die Verfasser der Aufsätze über die Trinität und die Inkarnation unter Führung von Rawlinson legen Wert darauf, das katholische Dogma zu vertreten und für die Gegenwart lebendig zu machen. Es handelt sich vorwiegend um dogmengeschichtliche Aufsätze. Eine Ausnahme bilden zwei systematische Aufsätze, die im Folgenden zur Sprache kommen sollen: "God and Time" von Brabant und "The Incarnation" von dem Newyorker Theologen Hodgeson. Beide Aufsätze weisen aufeinander hin. Im Unterschied zu Temple, der in großem Wurf „Christus die Wahrheit" einfach präsentiert, werden in den Aufsätzen mehr die Implikationen und Probleme schrittweise erörtert. Die Absicht, eine christliche Philosophie zu entwickeln, die die Wahrheit aller Philosophie ist, kommt zu einem klaren Ausdruck in dem Zentralproblem der Christologie. Denn die Schwierigkeiten, die hier begegnen, sind nicht erst mit dem christlichen Glauben gesetzt, sie sind in einer grundsätzlichen Gestalt in jeder Philosophie enthalten. „Die Schwierigkeiten gehören nicht zu dem christlichen Glauben als solchem als einem mehr oder weniger willkürlichen Lehrsystem, sondern zu dem Universum, in dem wir leben,

welches zu beschreiben der Glaube ein Versuch ist" (S. 364). Das Problem der Inkarnation steht mit dem Problem der Schöpfung in engstem Zusammenhang; beide sind gleich strukturiert, weil in beiden das Verhältnis von Ewigkeit und Zeit im Mittelpunkt steht.

In dem Aufsatz „Gott und Zeit" setzt sich Brabant zunächst mit der progressiven, der monistischen und der hegelisch-synthetischen Zeitauffassung auseinander, um dann das von der christlichen Trinitätslehre bestimmte Verhältnis der Zeit zu entwickeln. Gott und Zeit (Brabant).

Zunächst ist zu referieren, wie Brabant die Gegenpositionen sieht. Für den Progressismus Bergsons und B. Croces sei Zeit die einzige Wirklichkeit. „Da ist nichts als Wechsel, da sind keine Dinge, die wechseln" (S. 326). Alles, was geschieht, ist neu. Der Mensch sucht jenen Gott, den er in sich selbst hat, und strebt zu jener Aktivität, welche Leben und Tod zusammen ist. „Überall ist Aktivität, Entwicklung, Bewußtsein mit seiner Antithese von gut und böse, von Freude und Trauer. Gott selbst ist Kampf, Fortschritt, Tat" (S. 327). Das Denken kann sich des Wirklichen nicht bemächtigen, weil Wirkliches immer im Werden ist. Nur Intuition und Sympathie dringen durch zum Herzen der Realität. Die wirkliche Zeit ist nicht die Uhrzeit. Sie ist „Bewußtsein, das sich qualitativ verändert" (S. 322). Die einzelnen Momente sind nicht als solche fixierbar, sondern sie tauchen ineinander. Denn nicht Quantität, sondern Qualität kennzeichnet das Wesen der wahren Erfahrung. „Gott" ist die schöpferische Evolution, die wirkliche und letzte Realität des Zeitprozesses. Doch es fehlt das Ziel, die Bewegung ist ohne einen bestimmten Endzweck. Gott ist „endlich" (S. 335). Er ist der unsichtbare König, der uns auffordert, mit ihm zu kämpfen, sonst unterliegt er.

Brabant hat folgendes an dieser Zeitauffassung auszusetzen (vgl. Streeters Kritik an der blinden Lebenskraft). 1. Wenn die Frage nach dem Anfang unterbleibt, dann ist selbst von der Basis des Progressismus aus nicht mehr einzusehen, um was zu kämpfen ist; denn Kampf findet nur statt, wenn es ein Besseres oder Schlechteres gegenüber dem 'Anfang' gibt. Sonst verliert der Prozeß seine Bedeutung. 2. Ebenso liegt es in der Idee des Prozesses, daß er ein Ende hat. „Vollkommenheit ist mehr als vollkommen werden. Das Ziel ist mehr als die Reise" (S. 336). Dabei ist sich Brabant des Gegensatzes zu modernem Empfinden durchaus bewußt, das dem „Leben und Wechsel" nur „Tod und Unbeweglichkeit" gegenüberstellen kann (S. 337). Man argumentiert mit den Schlagworten „statisch" und „dynamisch". Katholische Theologie werde davon nicht getroffen, weil sie über der zeitlichen Tätigkeit des Wachstums noch von einer anderen wisse. Dies ist „die Aktivität der Freude und der Kontemplation" (S. 337), die spezifisch göttliche Aktivität. „Der Himmel ist jenseits vom Fegfeuer" (ibid.). 3. Selbst wenn „das Leben über die Logik lacht" (S. 338), so gibt es doch Werturteile, die auf fixierte, ewige Elemente in den Dingen hinzuweisen scheinen, so daß selbst das Gefühl nicht nur vom Wechsel weiß. 4. Schließlich wird das Zeugnis der religiösen

Erfahrung angeführt, die nicht von einem beschränkten, sondern nur von einem sich selbst beschränkenden Gott wisse.

Im Gegensatz zum Progressismus steht der Monismus, der die Wirklichkeit von Zeit und Wechsel leugnet oder verkleinert, einerlei ob nun der Begriff des Absoluten und Unveränderlichen denkend oder mystisch intuitiv gewonnen wird. Alles, was „geschieht“, ist im Grunde alt, es ist ein und dasselbe. Mehrere Gegenargumente werden angeführt. Neben dem formal-logischen Schluß, daß der Monist selbst die Tatsache des Wechsels voraussetzt — denn er will Andersdenkende von der zeitlichen Illusion zur ewigen Wahrheit führen —, wird mit James darauf hingewiesen, daß in der Zeit etwas durch den Prozeß gewonnen sein muß, sonst handele es sich um ein Spiel von privaten Theaterfiguren. Schließlich setze die christliche Rede von Gott als dem Schöpfer, Erlöser und Heiligmacher die Wirklichkeit der Schöpfung, des Übels und der zu heiligenden Personen voraus (vgl. S. 340/45).

Die Hegelsche Synthese sucht Zeit und Ewigkeit zu verbinden. „Gott, der ewiges Sein ist, geht durch die Geschichte der Zeit, um seine Aktivität zu verwirklichen“ (S. 345). Doch erhebt sich zunächst die philosophische Frage: „Warum muß das vollendete Ewige in die Zeit eingehen?“ (S. 348). Sodann muß die Theologie anzweifeln, ob Gott nur Gott sei mit dem Zeitprozeß (vgl. S. 349). Gott war vollkommen, bevor der Zeitprozeß begann. Wenn Gott in den Zeitprozeß eingeht, dann ist es „nicht eine metaphysische“, sondern höchstens eine „moralische“ Notwendigkeit. Denn der gute Gott will die Geschöpfe an seiner Güte teilnehmen lassen (vgl. S. 349). Doch Gott ist, abgesehen vom Zeitprozeß, nicht einsam, wenn man zurückgreift auf die katholische Lehre von der Trinität. „Leben, Liebe, Gesellschaft gehören zur ewigen Natur Gottes. Gott ist nicht weniger in Tätigkeit außerhalb der Zeit“ (349). „Denn Gott erzeugt den Sohn ewig und liebt den Sohn durch den Geist“ (ibid.). Der Sohn ist nicht der Zeitprozeß! Die Frage lautet nicht: „Inwiefern ist der Zeitprozeß nötig für die Natur des Ewigen, sondern: Wieso ist Ewigkeit notwendig für die Natur der Zeit?“ (S. 350).

Für das christliche Denken ist kennzeichnend, daß Zeit und Ewigkeit nicht gegeneinander ausgespielt werden. In der Lehre von der Schöpfung sind die Bedingungen dazu gegeben. Zwei Sätze sind zu sagen: 1. Der Zeitprozeß verdankt seine Existenz ganz der Schöpfung des ewigen Gottes. 2. Der Zeitprozeß hat wirklichen Wert und gestattet persönliche Verantwortlichkeit (vgl. S. 352). Nur so wird den Tatsachen keine Gewalt angetan.

Die Welt, in der wir leben, enthält für uns im Kern ein metaphysisches Problem, sie ist für unser Verstehen eine crux (Central crux in the problem of creation. S. 339 u. 352ff.). Auf der einen Seite ist alles im Wechsel von Zeit und Geschichte, wir sehen freie, verantwortliche Geschöpfe. Auf der anderen Seite ist das Universum eine Einheit, mit konstanter Beharrlichkeit findet eine „Konservierung von Werten“ statt (S. 339). Obwohl Brabant nicht darauf Bezug nimmt, so handelt es sich um dasselbe Problem, auf das Kant in den Antinomien

gestoßen ist. Es ist „ein Geheimnis in dem vollen philosophischen Sinne des Wortes, und nicht ein bloßes Symbol unserer Trägheit" (S. 355). „Wir können nicht über Anfang oder Nichtanfang der Zeit reflektieren ohne Verwirrung" (ibid.). Der Sachverhalt wird nur verdeckt, wenn man zu dem „Begriff einer letzten Synthese" seine Zuflucht nimmt. Es gilt, in „ehrfürchtiger Kontemplation" (reverent contemplation, S. 352) das Rätsel auszuhalten. Nur eine Erklärung läßt sich anführen: Gott hat sich bei der Schöpfung selbst-begrenzt. Nur in der Idee der self-limitation wird die „Hoheit Gottes und sein wirklicher Kampf in der Welt" zugleich anerkannt (S. 353).

Die creatio ex nihilo wird überraschenderweise so gedeutet, daß Gott die Welt der Zeit aus nichts anderem als aus sich selbst geschaffen hat. „Gott begrenzte seine Ewigkeit und opferte einiges von seiner Allmacht, auf daß Existenzen aus Ihm hervorkämen, die doch fähig wären, sich von Ihm zu trennen" (ibid.). Es liegt nicht nur im Wesen der Allmacht, dies zu vermögen, sondern es liegt in der Idee eines guten Schöpfers, daß er Geschöpfe schafft, die an seinem Sein freiwillig Anteil haben können. Doch haben sie als solche auch die Möglichkeit, sich ihm entgegenzusetzen (Sünde). Aber es ist Gottes Freiheit, wenn „Er sich selbst in einen Nachteil versetzt. Er läßt sich enttäuschen, beleidigen, verwerfen von seinen Kreaturen" (S. 354). Darin besteht das Geheimnis der freiwilligen, göttlichen Selbstbeschränkung schon in der Schöpfung.

Diese Selbstbeschränkung, die die wirkliche Existenz der Zeit hervorruft, ist aber nicht der Unterscheidung des Sohnes von dem Vater in der ewigen Trinität gleichzusetzen. Denn sonst wäre der Zeitprozeß selber Gottes ewiger Sohn. Die Zeit ist nach Brabant nicht nötig zur ewigen Vollendung Gottes (Temple scheint etwas anders zu denken). Wenn Zeit ist, so entspringt sie auf Grund göttlicher Schöpfung aus dem 'Sohn' heraus. Der Sohn ist der Ewige, immanent in der Zeit, er ist das Leben aller Schöpfung, er trägt, leitet, kontrolliert als Zweck und Macht und Vernunft alles das, was wir Wechsel und Entwicklung nennen. Aber der ganze Verlauf der geschaffenen Zeit, selbst in alle Ewigkeit verlängert, würde nicht, so scheint es, Gottes Ewigkeit gleich sein. „Zeit bricht hervor aus Gottes Ewigkeit" (S. 355). Darin liegt das geheimnisvolle Rätsel der Welt, das als absolutes Wunder Stillstehen gebietet.

Menschliche, gedankliche Bemühung kann nicht eine letzte Aufklärung schaffen. „Zwar wissen wir etwas von dem Schatten, den die Ewigkeit auf die Zeit und die Zeit-Welt wirft. Aber wir können nur vermuten, was die ewigen Fakta sind, die dort ihre Schatten werfen" (ibid.). Der Mensch ist gebunden an seine Erfahrung in der Zeit. Offenbart sich nun aber die Essenz Gottes in der Zeit als Schenken und Anteil-geben, so fällt von da aus ein mattes Licht auf die Ewigkeit. Deshalb wagt Brabant zu sagen: „Wir sehen schwach in der Ewigkeit selbst ein Leben von Gemeinschaft und gegenseitiger Liebe, in der es ein Element der Verschiedenheit gibt, repräsentiert durch den Sohn, und ein Element der Einheit, repräsentiert durch den Geist" (S. 356).

Im übrigen ist das Mysterium der Vollkommenheit Gottes und der menschlichen Freiheit nicht dadurch zu lösen, daß man eins von beiden aufgibt. „Es ist eingewurzelt in dem Herzen aller Dinge; es ist ein Letztes für alles Denken" (S. 360). Die Antwort kann nur liegen in einem liebenden Zweck, den Gott in die Welt hineingelegt hat.

Das Problem, das die Schöpfung im allgemeinen stellt, wiederholt sich in der Inkarnation. „Denn eine Wechselbeziehung der zwei Naturen in irgend einer Weise ist die Voraussetzung einer Welt in Raum und Zeit" (S. 365). Diese Einheit wird nun in der Christologie behauptet von einer einzelnen Person. Davon redet der zweite Aufsatz: The Incarnation von Hodgeson.

The Incarnation (Hodgeson).

Vor der Erörterung macht Hodgeson einige Vorbemerkungen. Das Problem ist dadurch sehr erschwert worden, daß die beiden Naturen in einem radikalen Gegensatz gesehen wurden. Wird aber die Schöpfung aus Nichts in dem oben dargelegten Sinne verstanden, dann verschwinden viele Schwierigkeiten. Ferner ist gegenüber der alten Theologie ein Unterschied vorhanden, weil heute das Problem in der Hauptsache psychologisch zu sein scheint. Wie kann ein Subjekt mit typisch menschlicher Erfahrung die zweite Person der Trinität sein? Schließlich ist ernst mit der Erkenntnis zu machen, daß auch schon die Evangelien aus dem Glauben an die Gottheit geschrieben sind — im Gegensatz zu den liberalen Gepflogenheiten.

Es wird dann das Wesen der Menschheit und Gottheit geklärt. Zunächst kommt es darauf an, den Gegensatz zwischen dem wechselvollen, sterblichen, leidenden Menschen und dem unsterblichen, unwandelbaren, leidensunfähigen Gott in das rechte Licht zu rücken. Denn der tradionelle Gegensatz liegt an einer falschen Stelle.

Rein formal wird das Wesen des Menschen folgendermaßen bestimmt: „Menschlich sein ist soviel wie das selbstbewußte Subjekt von den Erfahrungen eines Leibes in dieser Welt von Raum und Zeit sein" (To be human is to be the self-conscious subject of the experiences of a body in this world of space and time. S. 370, ähnlich S. 379). Christlich angesehen, gehört es nicht zur Natur des Menschen, daß er durch die Unsterblichkeit seiner Seele charakterisiert ist. Unsterblichkeit hat der Mensch nur durch Gliedschaft am Leibe Christi. Durch die rein formale Bestimmung des Menschen ist Raum gelassen für verschiedene Möglichkeiten des Menschseins. Was der Mensch eigentlich ist, wird erst offenbar in der Inkarnation. „Sie ist der zentrale Augenblick in der Geschichte der Schöpfung" (S. 372). Doch liegt der Nachdruck auf der Wiedergeburt von Mann und Frau. In dem Gottmenschen wird uns unsere Bestimmung vorgehalten. „Die einzige wahre Menschheit ist die des auferstandenen und aufgefahrenen Herrn" (S. 375). „Unsere Menschheit ist unvollkommen, bestenfalls im Anfang, schlimmstenfalls schlechter als unvollkommen, weil sündig" (ibid.). Unser Menschsein kann deshalb nicht der Maßstab für die Menschheit Christi sein.

Damit ist von seiten der Menschheit ein gewisses Verständnis für die hochdogmatische Behauptung angebahnt, daß „wir in der Geburt Christi nicht das In-das-Dasein-Kommen eines neuen Selbst erblicken, sondern den Eintritt des präexistenten Selbst der zweiten Person der Trinität in das Leben unter menschlichen Bedingungen, mit dem Zweck, uns einen Anteil an seinem göttlichen Leben zu geben, ein Zweck, der bewirkt ist durch das versöhnende Opfer seines Todes und durch die Gabe seines auferstandenen geistlichen Leibes, daß er sei die Speise unserer Seelen, unsere Hoffnung auf Unsterblichkeit" (S. 374).

Das Problem des Gottmenschen wird nun von seiten der Gottheit her behandelt. Hodgeson weist zunächst das Verständnis von dem Wesen Gottes als des Zeitlosen, Unwandelbaren, Unsichtbaren zurück. Dann wendet er sich der zentralen christologischen Frage zu. Schöpfung und Christologie sind parallele Probleme. Es geht um die Selbstbeschränkung und das Leiden Gottes.

In Platons Staat wird die Leidensfähigkeit Gottes abgelehnt mit Argumenten, die auch Hodgeson für unabweislich hält im Blick auf das ewige Wesen Gottes. Gleichwohl ist für die Christen das Problem des göttlichen Leidens nicht damit erledigt. „Leiden ist eher Begrenzung als Schmerz ... Es bedeutet, in der passiven Relation im Gegensatz zur aktiven stehen" (S. 376). Die Schöpfung zeigt nun, daß es in der Tat eine solche passive Beziehung Gottes gegenüber dem mit Freiheit begabten Menschen gibt. Gott „leidet" demnach an der Schöpfung, obwohl sie sein eigenes Werk ist. Es findet eine gewisse Veränderung an Gott statt, sobald die Schöpfung da ist. „Gott ist ἀπαθής sub specie aeternitatis, Gott ist παθητικός sub specie temporis" (S. 379).

So ist von seiten der Gottheit kein Selbstwiderspruch darin, wenn der Glaube vom fleischgewordenen, leidenden Gott Zeugnis gibt. Freilich ist das Leiden Gottes als des Erlösers von dem des Schöpfers zu unterscheiden. Denn Schöpfung und Inkarnation sind zwei verschiedene Akte. Aber prinzipiell kann gegen die Rede vom leidenden Gott, so rätselvoll sie ist, kein Einspruch erhoben werden. Durch Verwerfung des Arianismus, so folgert Hodgeson, wäre die Kirche verpflichtet gewesen, den Begriff der unwandelbaren Gottheit zu revidieren (S. 388, Anm. 2). Denn sub specie temporis kommt Gott ein relatives Leiden zu. Trotz des vornicaenischen Gottesbegriffes konstatierte das Chalcedonense die Tatsache des leidenden Gottes, ohne eine Theorie geben zu können. Das Faktum des Gottmenschen ist ebenso ein Geheimnis wie das Faktum der Schöpfung.

Hodgeson gibt zu, daß das Chalcedonense heute der Menschheit nicht mehr denselben Dienst leiste. Denn das Problem hat sich verschoben. Die Schwierigkeit erhebt sich weniger im Blick auf den leidenden als auf den unwissenden Gott (divine ignorance, S. 391). Damals dauerte es $4^1/_2$ Jahrhunderte, bis die Kirche zum Chalcedonense kam; Hodgeson hat das Vertrauen, daß auch die moderne Kirche nach langem Suchen zu ihrem Chalcedonense kommen wird, „wenn wir treu in unserm Glauben an seine

Gottheit sind und ehrlich den Augenschein der Evangelien in Rücksicht auf die Geschichte seiner Inkarnation annehmen" (S. 391).

Wir nehmen diese wohlüberlegten Gedanken zum Dogma der Inkarnation ad notam und lassen sie auf uns wirken. Was über Menschheit und Gottheit gesagt wird, gibt in der Tat sehr zu denken. Es hätte wenig Sinn, gegen den Entwurf hier argumentieren zu wollen, da von den Voraussetzungen aus das Ganze konsequent durchdacht ist. Jedoch können wir uns nicht verhehlen, daß die psychologische Situation der modernen Menschen für diese Argumentation wenig zugänglich zu sein scheint. Denn das, was in dem zuletzt zitierten Satz gefordert wird, der Glaube an die Gottheit Christi, ist in der traditionellen Form gerade nicht mehr der undiskutierte Ausgangspunkt. Ist etwa verlangt, den Satz von der Gottheit Christi wie einen dogmatischen Lehrsatz anzunehmen? Ferner ist uns fremd die unbedenkliche Rede von der präexistenten, zweiten Person der Trinität. Doch können wir uns im Blick auf diese schwierigen Fragen ein abschließendes Urteil nicht gestatten. Hodgeson würde sicherlich sagen, wir fangen als Christen unsere Überlegungen an. Vom Glauben aus gelten die Gedanken. Sie sind nicht als Spekulationen gedacht, sondern führen hinein in die christliche Praxis. Dies wird vor allem zum Schluß deutlich.

Aus erwähntem Grunde hatte es Hodgeson abgelehnt, von den Evangelien den Ausgangspunkt seiner Erörterungen zu nehmen. Hinzu kommt, daß wir überhaupt die historische Ordnung umkehren müssen, um den christlichen Glauben zu verstehen (vgl. S. 394). Mit Recht wird gesagt, daß wir nicht als galiläische Jünger, sondern als Christen des 20. Jahrhunderts anfangen. Von hier aus ist es zu verstehen, daß die Christusfrage von vornherein in den Gesamtrahmen der Welt hineingestellt ist. Den Hintergrund bildet die ganze Schöpfung, in deren Verlauf die biologische Entwicklung zum Menschen führte, „der für den Empfang der persönlichen Unsterblichkeit wohl fähig, obgleich nicht in ihrem Besitz war" (S. 394). Die Sünde kam hinein. Diese ganze Kette von Geschehnissen ist für die Tatsache der Inkarnation vorausgesetzt. Daß der in der Schöpfung wirksame, sich zugleich in gewisser Weise beschränkende Logos Fleisch wurde, kann letzten Endes nicht von einem isolierten historischen Punkt, sondern nur von der Ewigkeit her verstanden werden. In der Ewigkeit liegt die Initiative für das ganze Geschehen der in der Inkarnation zentrierten Schöpfung. Die Rede von dem Eintritt der zweiten Person der Trinität in die Welt gewinnt ihre Aktualität im Blick auf den ganzen Weltprozeß, der aus der Ewigkeit des Logos entspringt.

Was bedeutet nun von hier aus der historische Jesus? Er wird von vornherein nur als inkarnierter Logos angesehen. Aber das, was sonst menschliche Erfahrung auszeichnet, gilt auch von ihm. Hodgeson ist Platoniker. „Die Universalien: Gutheit, Wahrheit, Schönheit, die selbst zeitlos und transzendent sind, werden in dieser Welt in besonderen Beispielen manifestiert" (S. 396). Auch Christus gewann seine Erkenntnis und Erfahrung im Spiegel partikularer Ereignisse. Er hatte es zu tun

mit dem Problem seines eigenen Lebens. Er war vollkommener Mensch in der Situation der damaligen Zeit. Doch zugleich blickte er inmitten seiner zeitbedingten Erkenntnis der Dinge „mit dem Sinn Gottes auf sie" (He looked upon them with the mind of God, S. 397). „In und durch seinen Umgang mit den besonderen Objekten seiner irdischen Erfahrung offenbarte er den Sinn und Charakter Gottes" (S. 398). Eine echt menschliche, partikulare Erfahrung, doch zugleich mit den Augen Gottes gesehen: dies ist das „Prinzip der Interpretation" (ibid.) der Worte Jesu und der Evangelien überhaupt. Die Evangelien sind der Prüfstein (touchstone, ibid.) jeder Christologie.

Damit gewinnen wir eine Führung für die Probleme unseres eigenen Lebens. Hodgeson beschränkt sich darauf, was uns „Christi Sinn" bedeuten kann. Von der Gemeinschaft mit dem auferstandenen Christus und dem einwohnenden Geist spricht er in diesem Aufsatz nicht (vgl. S. 398). In dem Maße, als wir den Sinn Christi, welcher Gottes Sinn ist, in seinen Worten und Taten sich reflektieren sehen, „lernen wir, die verschiedenen Probleme unseres eigenen Lebens und unserer eigenen Zeiten richtig lesen und die eine ewige Güte in den immer neuen Mannigfaltigkeiten ihrer unendlichen Offenbarung erkennen" (ibid.).

Die Bedeutung Christi geht also über den formalen Ruf in die konkrete Situation hinaus. Es wird uns vielmehr an dem partikularen Geschehen der Erfahrung Christi der klassische Ausblick Gottes einmal inhaltlich offenbar. Wir bekommen ein Bild zur Orientierung vorgehalten. Mehr allerdings nicht. Denn die Entscheidungen werden uns nicht abgenommen. Es widerspricht der Idee der Inkarnation, die ja nur in ein partikulares Menschenleben hinein stattfinden kann, daß die Probleme aller Zeiten vorderhand gelöst sind. „Die Verweigerung der Pflicht, die Probleme für uns selbst auszudenken, ist nicht nur Bequemlichkeit, sondern Unwissenheit" (S. 399). Dies widerspricht der Natur des Gewissens. Außerdem ist es „unmöglich, das richtige Verhalten im voraus zu bestimmen, bevor die Umstände eingetreten sind" (ibid.). Christus hat niemals diese moralische Bequemlichkeit begünstigt. Er weist einen jeden in seine eigene Situation.

Diese letzten Überlegungen beweisen, wie jene hochdogmatische Grundlegung nicht die konkrete Situation des Menschen überspringen, sondern in ihrer Weise erst recht zur Geltung bringen will. Voraussetzung allerdings ist, daß die Inkarnation des ewigen Logos stattgefunden hat. Interessant ist noch eine Schlußbemerkung: „Wie Progressismus, Monismus und die christliche Lehre von der Schöpfung zu dem Problem des Universums stehen, so stehen Philanthropismus, Doketismus und die christliche Lehre von der Inkarnation zu dem Problem der Evangelien" (S. 401). In beiden Fällen handelt es sich für reines Denken um ein Rätsel, dessen Erhellung nur darin bestehen kann, daß Gott als der sich selbst begrenzende und leidende sein ewiges Liebesziel verwirklicht. „Die Philosophie, die anfing im Staunen, endigt in der Anbetung" (ibid.).

d. Das Problem des Leidens Gottes

Es folgt nun ein besonderer Abschnitt über das Problem des Leidens Gottes. Es ist bemerkenswert, daß das Problem des Leidens und der Leidensfähigkeit Gottes in der neueren englischen Theologie wieder aufgelebt ist, und zwar nicht aus dogmengeschichtlichen Erinnerungen heraus, sondern auf Grund eigener Beschäftigung mit der Sache selbst. Wir haben die Frage schon mehrmals gestreift bei Streeter, Temple und zuletzt ausführlicher in den Essays on the Trinity and the Incarnation.

Im Jahre 1926 ist ein Buch von J. K. Mozley erschienen, das den für die Problemlage bezeichnenden Titel führt: The Impassibility of God. Nach einem Überblick über die dogmengeschichtliche Entwicklung dieser Frage durch die alte und mittelalterliche Kirche, in der meist, mit Ausnahme des Modalismus, die Leidenslosigkeit behauptet wurde, gibt Mozley einen Bericht über die moderne Reaktion gegen diese Lehre in englisch-amerikanischer Philosophie und Theologie. Die bisher gängigen Untersuchungen über den göttlichen Weltzweck, über Zeit und Ewigkeit werden ergänzt durch Aussagen über das Emotionale in Gott.

Von Philosophen sind vor allem drei Namen zu nennen: James, Ward und Pringle Pattison. Es folgt hier die Charakteristik, wie Mozley sie gegeben hat.

James wendet sich gegen die Gleichsetzung von Gott mit dem Absoluten. Gott ist begrenzt und endlich, eine Größe innerhalb des Absoluten. Die religiöse Erfahrung kann nicht die Existenz vieler endlicher Götter abstreiten. Im Universum herrscht ein letzter Pluralismus. Das Absolute ist Gottes Feind und Rivale. „Der einzige Gott, der den Namen Gott verdient, muß endlich sein" (Pluralist. Univ. S. 125). Am Monismus und Absolutismus hat James kein Interesse. Gott ist empfindungs- und leidensfähig. Der Theismus liegt innerhalb des Pluralismus. Gott ist primus inter pares und kann auch unterliegen (vgl. oben das über den Progressismus Gesagte) (vgl. Mozley, S. 131/4).

Ward erkennt die Bedeutung des pluralistischen Standpunktes an, doch ist er selbst Theist. Der Theismus liegt für ihn über den Pluralismus hinaus. In seinem Buch: The Realm of Ends betont er, daß der Theismus den Pluralismus zu vollenden verspricht, ihn aber nicht zu vernichten droht. „Er gibt theoretisch mehr Einheit in den Grund der Welt und praktisch eine höhere und vollkommenere Einheit in ihre Bedeutung und in ihr Ziel" (S. 437 zitiert von Mozley S. 134). Freilich redet auch Ward von Beschränkung und Begrenzung in Gott. Das Absolute ist nicht einfach Gott, sondern Gott-und-die-Welt. Den Ausdruck „endlicher Gott" hält Ward für unglücklich, obwohl er den Gedanken der Selbstbegrenzung (self-limitation) bejaht. Gott ist „ein lebendiger Gott mit einer lebendigen Welt". Die Vorstellung des Töpfer-Gottes, für den die Welt nur Töpfergeschirr sei, wird ebenso abgelehnt wie die Idee des reinen Absoluten und Unendlichen. Die Lösung des Problems von Einheit und Mannigfaltigkeit wird gefunden in der Idee der Liebe. Wie in den Ess. on the Trin. a. the Inc. wird der Inkarnation als dem einen großen christlichen Geheimnis eine kosmische Bedeutung zugesprochen. Die Liebe

Gottes ist auch die Auslegung für die Schöpfung der Welt. „Die Welt ist Gottes Selbstbegrenzung, Selbstverzicht möchten wir zu sagen wagen" (Mozley S. 135).

Pringle Pattison hat ähnliche Gedanken entwickelt in seinem Buch: The Idea of God in the light of recent philosophy. Wiederum wird die Idee Gottes als des präexistenten Monarchen und ewigen Denkers, der ein Leben mit eigenem Mittelpunkt fern von der Welt hat, zurückgewiesen. Gott ist mit Mühe und Arbeit beladen und lebt nicht in herzloser Behaglichkeit. Nur so ist er der Schöpfer und die Liebe. „Das Leben verlieren, um es zu finden", die Idee des Opfers, der tiefsten Wahrheit für den Menschen, sei auch auf Gott zu übertragen. „Hier ist das offene Geheimnis des Universums. Gott ist nicht präexistenter Schöpfer, sondern ewiger Erlöser der Welt" (S. 137 Mozley). Er schafft und wirkt in dem ganzen Prozeß und hat teil an den Schmerzen und an den Freuden des Sieges. Die Idee der Leidenslosigkeit Gottes ist aufgegeben, weil sie philosophisch und religiös falsch ist.

Viel hat zu dieser Wandlung die biologische Lehre von der Entwicklung beigetragen und die damit besonders in England auftretende Betonung der Immanenz Gottes.

Dieser philosophischen Reaktion gegen die Leidenslosigkeit Gottes geht die theologische parallel. Mozley illustriert den theologischen Vorgang an einer Anzahl von Werken aus den letzten 60 Jahren. Wir beschränken uns auf einige Beispiele. Unter den Gründen, die die Rede von Gottes Leiden stützen, sind vor allem anzuführen: Die Sprache der Schrift, sodann die Tatsache der Fleischwerdung und des Kreuzes mit all den Implikationen der Liebe Gottes usw.

Es folgen einige Zitate. Horace Bushnell sagt in The vicarious sacrifice: „Es ist so, als ob ein unsichtbares Kreuz auf einem unentdeckten Hügel stände, weit zurück in den Zeiten, aus denen immer dieselbe tiefe Stimme des Leidens, der Liebe und Geduld hertönte, die sterbliche Ohren von dem geheiligten Hügel von Golgatha hörten" (S. 31, zitiert von Mozley). Sehr emphatisch vertritt die Vorstellung des Leidens Gottes Dinsmore in: Atonement in literature and life (1906). „Die Leiden Gottes in dem ewigen Hervortreten Seiner Selbst (the eternal forth-putting of Himself), das wir Christus nennen, sind eine entscheidende Lehre des Christentums" (Mozley S. 148). „Ist die Natur Jesu ewig in ihrem Wesen (eternal in its essence), dann ist der Glaube an die Leiden Gottes unvermeidlich. Golgatha ist das Symbol und der Ausdruck einer ewigen Wahrheit in der Zeit. Es war ein Kreuz in dem Herzen Gottes, bevor eins auf dem grünen Hügel außerhalb von Jerusalem aufgerichtet wurde (There was a cross in the heart of God). Und jetzt, da das Kreuz von Holz heruntergenommen ist, bleibt das Eine in dem Herzen Gottes und es wird so lange dort bleiben, als es eine sündige Seele gibt" (ibid.). Man findet den bildhaften Ausdruck von dem Kreuz in dem Herzen Gottes öfter in englischen Predigten. Doch neben diesem Gedanken des Leidens Gottes steht der andere, daß der Allmächtige in

vollkommener Seligkeit bleibt. MacDowell hat einen ähnlichen Gedanken: In Jesu Selbstopfer erschien der Weltaltruismus (Mozley S. 150). Campbell Morgan sagt: das Leiden des Kreuzes spielt sich ab auf dem Hintergrund des Leidens in dem Herzen Gottes (Mozley S. 149). Canon Storr betont in The Problem of the cross (1919) die freie Wahl des Leidens im Gegensatz zu einer Beschränkung von außen. C. E. Rolt schaut in „The World's redemption" das Ineinander von Gottes Leid und Herrlichkeit. „In Gott ist alles Leiden in Verzückung hinein verherrlicht, und das Übel, welches er leidet, ist die Bedingung seines vollkommenen Triumphes. Das Mysterium des Kreuzes liegt am Zentrum von Gottes ewigem Sein" (Mozley S. 155). Der Gedanke einer am Anfang vollkommenen Welt wird abgelehnt. „Die ganze Erde stöhnt laut in Angst und Entsetzen, aber innen im Zentrum der Welt selbst treffen diese Schreie auf das Ohr Gottes, der sie mit einer unendlichen Trauer hört. Denn im innersten Herzen aller Dinge, da ist nicht ein rein schöpferischer Geist oder eine Lebenskraft, da ist ein menschliches Herz, und das Herz ist gebrochen" (ibid.). Zu einem kaum glaublichen Bild steigert sich Rolt: „Sünde ist an Einem getan, der gerade durch die Natur seiner Allmacht an Händen und Füßen gebunden mitten in dieser bösen Welt ist und der sich dazu verpfändet hat (obliged), nicht nur das physische Leiden der ganzen Schöpfung, sondern auch den weit schwereren Schmerz der menschlichen Bosheit und Sünde zu tragen" (ibid.). Gott ist eine heilige Dreieinigkeit, weil er Liebe ist. Er lebt in „ewiger Seligkeit", aber sie besteht „nicht so sehr in Abwesenheit vom Schmerz als in dem durchkämpften Sieg über alle Pein" (ibid.). Gott muß zu seiner eigenen Vollkommenheit die Zeit passieren (die Verfasser der Essays stehen auf einem anderen Standpunkt, s. o).

Es ist dann vor allem das Kriegserlebnis gewesen, welches in England die Rede vom Leiden Gottes begünstigt hat. Ein typischer Vertreter ist der Pfarrer Studdert Kennedy, der auf den Schlachtfeldern Frankreichs gewesen und mit zahlreichen Gedichten hervorgetreten ist. In „The Hardest Part" schreibt er: „Man braucht einen Vater, und ein Vater muß leiden mit den Leiden seiner Kinder. Ich könnte nicht den leidenslosen Potentaten anbeten. Ich kenne und liebe den allmächtigen Potentaten nicht. Mein einziger, wirklicher Gott ist der leidende Vater, der in dem Leiden Christi offenbart ist" (S. 10 zitiert von Mozley). Die Schöpfung ist von vornherein eine Kreuzigung Gottes gewesen; die ganze Weltgeschichte ist voller Fehlschläge. Im Blick auf den Weltkrieg ist es Gott, der Einem am meisten leid tun kann (the person, whom I am really sorry for, is God). Gott hat nichts zu tun mit Allmacht. Nur in der Ohnmacht gekreuzigter Liebe zeigt er seine Macht.

Politisches Ressentiment gegen Deutschland geht damit Hand in Hand. „In ihrem Herzen beten alle Menschen einen Gott an, den nackten, verwundeten, blutigen, aber unbesiegten und unbesiegbaren Christus" (S. 95). Nach diesem Gott sehnt sich das Herz der Demokratie. Und nun der sehr bezeichnende Satz: „wie der Krieg den Urteilsspruch gegen die

absolute Monarchie auf Erden verkündigte" (ob auch neben Deutschland an Rußland gedacht ist?), „so müssen wir die Idee solcher Macht, mit der Gott angetan sei, aufgeben" (S. 99).

Man sieht, wie stark die menschlichen Bedürfnisse religiöser und politischer Art hierbei eine Rolle spielen, und wie sehr man damals von seinem Recht als westliche Demokratie überzeugt war. (Vgl. auch W. Temple in C. V., wo er in einem anderen Zusammenhang sagt, daß Christus als Richter in die Weltgeschichte komme: „so war es 1914, als eine weithin auf Habsucht aufgebaute Zivilisation zerschlagen wurde, und der Staat, der die Gier nach Macht zu einem offenem Prinzip der Handlung gemacht hatte, aller Macht beraubt wurde" S. 202). Doch dies nur nebenbei! Allein, die Argumente gegen die Vorstellung Gottes als des absoluten Herrschers werden auch unabhängig von der historischen Einkleidung erhoben, wie oben zu sehen ist. Studdert Kennedy bildet in seiner Einseitigkeit auch eine Ausnahme. Er ist bald nach dem Krieg gestorben.

Wir wenden uns jetzt noch einmal den Theologen Streeter und Temple zu, die beide auch in Mozleys Referat genannt sind. Streeter hat schon im Jahre 1914 im Hibbertjournal (April) einen Aufsatz geschrieben über „das Leiden Gottes". Die These, die uns in „Reality" begegnet ist, daß die christliche Religion geprüft werden müsse, wie weit sie tauglich sei, das Weltübel zu überwinden, finden wir schon in nuce vor. In genanntem Aufsatz kommt Streeter auf den Kampf zwischen Arius und Athanasius zurück. In der philosophischen Formulierung habe zwar Athanasius gesiegt, in der religiösen Praxis jedoch zweifellos Arius. „Die Formel ... wurde in die Bekenntnisse aufgenommen, aber soweit es sich um die Imagination der Kirche handelt, ist es in Wirklichkeit die arianische gewesen, die triumphiert hat" (S. 604). Denn, obwohl das Glaubensbekenntnis nur einen Gott kenne, wisse die christliche Imagination von zweien. Der leidensunfähige Vater und der leidende Christus ständen Seite an Seite. Die johanneisch-athanasianische Einheit müsse auch für die Imagination wieder betont werden: „Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen". Nur so ist dem Problem des Übels und Leidens religiös Genüge getan. Gott selbst trägt das Leiden, das er zuläßt. Gott leidet zur Erlösung der Welt, er wird nicht primär als der transzendente, schrankenlos-allmächtige verstanden, sondern als moralisch-zweckbestimmte gute Macht, die das Weltübel in beiderlei Gestalt durch erlösendes Leiden zum guten Ende führt. Von der Theorie der Selbstbegrenzung Gottes ist in Streeters Schriften nie die Rede. „Denn der Vater ist wesentlich wie der Sohn." „Durch eine ewige Aktivität, von der Christi Tod sowohl ein Symbol wie ein wesentlicher Teil ist, erlöst und vollendet Gott in alle Ewigkeit hinein die Welt, die Er gemacht hat, mit dem Preis seiner eigenen Anstrengung und seines eigenen Schmerzes" (S. 605). Dementsprechend bezeichnet er den christlichen Geist als „eine leidenschaftliche, obwohl geduldige Revolte" (S. 611) (a passionate, though patient revolt). Dies alles will Streeter nur als Entfaltung der vollen Implikationen der Inkarnationslehre angesehen wissen.

Nicht weniger leidenschaftlich, obwohl differenzierter und mit mehr Vorbehalten sind die Gedanken, die Temple über das Leiden Gottes äußert. Gott wird nicht einseitig als ewiger Erlöser vorgestellt. Er ist wie ein vollkommener Künstler in der Erziehungskunst. Er bleibt außerhalb des Prozesses, obwohl dieser in ihm entspringt und von ihm geleitet wird (vgl. C. V. S. 188). Durch die deutliche Unterscheidung der trinitarischen Personen vermeidet Temple den Eindruck, als leide Gott durch den ganzen Weltprozeß hindurch. Es ist nicht davon die Rede, daß der ganze Gott an Händen und Füßen gebunden und an diese Welt leidend ausgeliefert ist. Nur Gott der Sohn ist Fleisch geworden. Freilich lebte er ohne Kenosis ein wirkliches menschliches Leben. Doch „fügte er dies zu dem anderen Werk Gottes hinzu" (C. V. S. 143). Das Leben und Schicksal des Inkarnierten ist also nicht die einzige Weise Gottes, obwohl sie entscheidend ist. Gottes unmittelbare Gegenwart in der Welt ist nur eine Episode, wenngleich es sich um eine das Wesen Gottes offenbarende Episode handelt (vgl. S. 144). Ohne Abschwächung ist dies gemeint, wie in dem Kapitel: Atonement (C. V.) zu sehen ist (Atonement-Versöhnung).

In dem Kreuz Christi wird nicht nur die Vergebung geschenkt, sondern das göttliche Leben selbst wird offenbar. Temple ist bestrebt, über die bloße anthropologische Bedeutung des Kreuzestodes als Grund der Sündenvergebung hinauszukommen. Sichtbar wird die „Versöhnung", die „objektiv in und durch Gott selbst vollendet ist" (C. V. S. 262), sichtbar wird der Preis, den Gott selbst bezahlte. Die Sünde hat Gott das äußerste Leiden von Gethsemane und Golgatha gekostet, das Gesetz ist nicht unterboten; „es ist unmöglich zu sagen, daß Gott durch Indifferenz vergibt" (S. 260).

Christi Tod bedeutet nicht nur Trost. Er ruft uns zu einer Liebe für diejenigen, die uns hassen und beleidigen; diese Liebe ist „schwer, aber glorreich und heroisch" (S. 265). Die praktisch-menschliche Seite des Versöhnungsfaktums liegt zwar in der Vergebung, aber darüber hinaus erschließt sich in neuer Weise die göttliche Tiefe: Gott leidet. „Wir sehen Gott in dem Abgrund der Verzweiflung" (S. 269). Gott ist hineingetreten in die schrecklichste, menschliche Erfahrung. Von Golgatha an ist das Todesleiden inmitten der furchtbarsten Enttäuschung und Verlassenheit ein Stück seines gottheitlichen Lebens selbst. Doch gilt es, das ganze Christusgeschehen zu betrachten. Denn die Niederlage, die Gott erlitten hat, ist der Grund seines Sieges. „Die Gefangenschaft ist gefangen, der Tod getötet, das Übel (das Böse) brachte Christus an das Kreuz, durch das Kreuz aber vernichtet Christus das Böse (Übel)" (S. 270).

Die Welt, in der Christus umgebracht wurde, ist „nicht die Welt statischer Harmonie" (ibid.). Dennoch ist sie „nicht wirklich tragisch, weil von Tragik nur da die Rede sein kann, wo die Güte absolut vergeudet und der Sieg verdorben ist" (S. 271). Christus aber ist auferstanden, sein Todesleiden ist der Grund seiner ewigen, verklärten Herrlichkeit. Ohne Auferstehung wäre wohl noch moralischer Sieg gewesen, aber das Ganze

hätte keinen Zweck gehabt. „Kreuz und Auferstehung zusammen" geben „den Schlüssel für die Interpretation der Welt" (ibid.).

Darin offenbart sich das letzte Geheimnis der Versöhnung. Das Übel und die Finsternis, die in der Welt wirksam sind, nehmen der Welt ihre Unschuld. Aber wenn das Übel durch das Gute überwunden wird, dann wird die Welt edler. „Die Liebe Gottes macht das Übel zu einem wirksamen Beitrag für die Vollendung der Welt" (S. 272). Die Versöhnung hat letzten Endes eine kosmische Bedeutung, sie enthüllt das Geheimnis der Wirklichkeit.

Temple weiß, daß jeder Begriff, den wir über das Weltganze bilden, von unserer menschlichen, irdischen Erfahrung abhängig ist. In dem Augenblick, in dem der Glaube von dem Selbstopfer Gottes in Christus zu sprechen wagt, ist das Opfer das Grundprinzip der Welt (root principle) (S. 272). Ist Selbsthingabe und Selbstopfer göttlich, dann offenbart sich darin der letzte Sinn alles Lebens. „Opfer ist die vornehmste der geistlichen (spiritual) Eigenschaften und die höchste der anerkannten Freuden. Opfer ist für die Christen das offene Geheimnis des Herzens Gottes" (S. 273).

Wir kehren nun zu Mozley zurück und dem abschließenden Bericht über sein Buch. Mozley nennt zum Schluß Marshall Randles und Rob. Mackintosh (Historic theories of Atonement), die beide die allgemeine Leidensfähigkeit Gottes bestreiten. Mackintosh ist nicht gegen die Gefühle in Gott, er tritt nur energisch für die Glückseligkeit Gottes ein (happiness). „Ein unglücklicher Gott würde ein bankrottes Universum, einen demonstrierten Pessimismus, einen verurteilten Glauben bedeuten" (Mozley S. 171).

Dasselbe könnte ebenfalls Temple sagen. Auch darin stimmt er wie dargestellt wurde, mit Mackintosh prinzipiell überein, daß „nur in Christus die göttliche Liebe Leiden als Leiden kennen lernte" (Mozley S. 172). Spricht man von der Pein im Himmel durch die Zeiten hindurch, dann besteht die Gefahr, daß „Christus" in seiner Besonderheit verloren geht (vgl. ibid.).

In gleicher Richtung scheint auch die Ansicht Mozleys selbst zu liegen. Zwar ist es schwer, seine Zusammenfassung thesenhaft zu formulieren, da er nur verschiedene Fragen stellt und den einzelnen Wahrheitsmomenten gerecht zu werden sucht. Wichtig ist es ihm, den Gegensatz von Zeit und Ewigkeit zu betonen, obwohl eine absolute Trennung vermieden werden muß. Gott ist wesenhaft „selig" und „glücklich" als das ewige Leben. Doch hat er zugleich ein Leben des Leidens insofern, als er in den Zeitprozeß eintritt. Allein dieses Leiden Gottes ist „nicht eine innere Wahrheit der göttlichen Natur, sondern eine Wahrheit, die erst ihre Verwirklichung in der Herablassung des Ewigen zu dem Kontingenten findet" (S. 179). Mozley möchte das Leiden als Zeichen der göttlichen Gnade, nicht als Wesensmerkmal der göttlichen Natur verstanden wissen, obwohl damit das Emotionale in Gott nicht abgewertet ist. Ähnlich ist die Stellung zum historischen Kreuz Jesu. Es ist gewiß nicht ein reines Geschichts-

ereignis; aber es ist auch nicht eine bloße Projektion des ewigen Erlösungsleidens der göttlichen Natur in die Vergangenheit und in alle Zukunft hinein. Eine Spezialgnade ist angeboten. Ein klares Entweder/Oder wird jedoch nicht gestellt. Dafür ist Mozley zu kritisch gegen Einseitigkeiten. James gegenüber betont er, daß „die metaphysischen Attribute Gottes einen weit größeren religiösen und devotionalen Wert haben, als jener dachte" (S. 181). Doch ist es für Mozley selbst eine offene Frage, „ob von menschlichem Gesichtspunkt aus die Tatsache der Glückseligkeit oder die Tatsache des Leidens Gottes besser die höchsten Werte sichern würde, von denen der Mensch wünscht, daß er sie in dem Universum gegenwärtig findet, und daß sie den Charakter des Universums bestimmen" (S. 182). Mit dem Bewußtsein, wie sehr all diese Fragen sich einer theoretischen Entscheidung letztlich entziehen, wird auf weitere Diskussion verzichtet. Wir können nur Eindrücke sammeln. Denn wir stehen vor den Tiefen der Wirklichkeitserfahrung.

e. Das Problem der Trinität Gottes.

Bewegt von der Frage nach der letzten Wirklichkeit sind wir innerhalb des christlichen Horizontes auf zahlreichen Bahnen vorangeschritten, um diesem Rätsel christlich näher zu kommen. Die christlich-dogmatische Antwort lautet: Das Geheimnis der letzten Wirklichkeit ist befaßt in dem drei-einigen Gott. Die Antwort auf all unser Fragen liegt in Gott dem Vater, Gott dem Sohn, Gott dem Heiligen Geist.

Drei Haltungen scheinen gegenüber dieser Aussage möglich zu sein. Die am weitesten heute praktisch verbreitete ist wohl folgende: Man hält die Rede von dem dreieinigen Gott für ein willkürliches Wortspiel, das unlogisch ist und jeder sachlichen Begründung entbehrt. Dementsprechend wird sie als eine grobe Grenzüberschreitung vom modernen Agnostizismus zurückgewiesen. Diese Haltung ist die Kehrseite von der einst, meist unkritisch geübten Hinnahme der Dreieinigkeitslehre als eines undurchdringlichen Geheimnisses, dessen Wesen gerade darin liege, unverständlich zu sein. Die dritte, hier eingenommene Haltung sei folgendermaßen charakterisiert: die Trinitäts*lehre* ist zu unterscheiden von der in actu geschehenden und geglaubten *Offenbarung* selbst. Sie ist eine Lehre der Kirche. Sie ist der Versuch, von dem christlichen Glauben aus die Implikationen im Blick auf die Realität Gottes zu entfalten. Die Kirche sagt: Die letzte Wirklichkeit ist der dreieinige Gott. Dies ist eine *Lehre*, die jedoch bestritten werden kann. Denn a priori ist nicht einzusehen, daß die Kirche recht hat. Ihre Ansicht ist eine unter anderen. Ihre Lehre ist *ein* Versuch, ist *ein* Angebot, ist *eine* unter vielen Möglichkeiten, die letzte Wirklichkeit zu interpretieren. Daß die Kirche der Ansicht ist, es handele sich letztlich um die *Wahrheit* für alle Menschen, tut dabei nichts zur Sache. D. h. die Trinitätslehre ist eine sehr kühne und wagnisvolle Behauptung, die ringsherum angefochten werden und geradezu herausfordernd wirken kann. Von vornherein muß man sich klar sein, auf welch gefährlichem Boden man sich bewegt, wenn so bestimmte Aussagen über die letzte

Realität gemacht werden. Selbst wenn die Kirche nur aus dem Glauben heraus Zeugnis geben will und ganz „unphilosophisch" sich verhält, so tritt sie doch in eine Auseinandersetzung mit der Philosophie ein. Denn immer handelt es sich faktisch um eine Interpretation der Wirklichkeit, selbst wenn man sie nicht thematisch üben will. Die Kirche entschied sich nach heißen Kämpfen für die Trinitätslehre, um darin ihr Verständnis von Gott in rationaler Form auszudrücken. Die christlichen Glaubensbekenntnisse sind trinitarisch; auch die klassische evangelische Bekenntnisschrift, die Confessio Augustana, stellt im 1. Artikel die Dreieinigkeit Gottes als die gemeinchristliche Grundüberzeugung fest. Offiziell stehen ja heute noch die christlichen Kirchen zu dieser Lehre. Und dennoch — oder vielleicht deshalb — weiß der moderne Mensch selten etwas mit ihr anzufangen. Weil diese Lehre keine Beziehung zur Wirklichkeit zu haben scheint, darum hat sie ihre Relevanz für das Bewußtsein der Menschen verloren. Man sieht weithin in ihr nichts als theologische Spitzfindigkeiten.

Ein zwiefaches allein kann in dieser Verlegenheit helfen: Einmal gilt es, in das Bewußtsein hinein zu rufen, daß die christliche Trinitätslehre das letzte Geheimnis der Wirklichkeit auszusprechen beansprucht. Sodann ist zu betonen, daß die Lehre nicht die Wirklichkeit selber, sondern eine Interpretation der Wirklichkeit ist, deren Wahrheit nicht selbstverständlich von allen angenommen wird. Sie ist formal betrachtet, wenngleich sie beansprucht, auf Offenbarung gegründet, die Wahrheit zu sein, eine Ansicht unter anderen, eine Deutung, die unsere Entscheidung herausfordert. In Distanz betrachtet, ist sie sozusagen eine Hypothese. Wir werden gefragt, ob wir auf das dort entwickelte Wirklichkeitsverständnis hin zu leben wagen, um so in der Wahrheit zu sein, um so in die Wahrheit hinein zu gelangen. Es liegt an dem Charakter dieser Erkenntnis, daß sie nicht theoretisch-neutral ist, obwohl sie auch theoretisch richtig zu sein beansprucht. Nicht wird ein Objekt unter andern erkannt, sondern die letzte Wirklichkeit in einer bestimmten Artikulation wird im Glauben als die letzte Macht über unserem Leben zu bezeugen gewagt. Voll Kühnheit und Vertrauen, doch ohne falsche Sicherheit wagt der Glaube, wenngleich sich viele „ärgern" werden, das unerhörte Seinsurteil zu fällen: So ist das letzte Geheimnis: Vater, Sohn und Heiliger Geist. Aber dies ist kein verfügbares Wissen. Die Entscheidung findet nicht eigentlich gegenüber der Lehre statt. Sie ist nur Signal und Demonstration. Es handelt sich vielmehr darum, ob wir mit Wahrhaftigkeit das in der christlichen Trinitätslehre entfaltete Verständnis der Realität ernst nehmen und glaubend daraufhin in unserem eigenen Leben existieren wollen, so daß auch wir, inmitten unserer eigenen Lebenserfahrung, „Gott den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist", als die enträtselnden Urworte des letzten Weltgeheimnisses bezeugen können. Eine pure dogmatische Behauptung nützt sehr wenig. Denn entscheidend ist, daß die „Wahrheit" der christlichen Behauptung „einleuchtet" in ihrer „spezifischen", auf Glaubensahnung und Glaubensentscheidung gegründeten „Vernünftigkeit".

Versuchen wir die Trinitätslehre noch etwas eingehender zu charak-

terisieren, in Rücksicht auf die bisher durchdachten Sachkomplexe, die sich alle in der Trinitätsfrage konzentrieren.

Zunächst ist noch einmal die Grundtatsache zu erwähnen, daß letzthin gültige Aussagen über das Transzendent-Gottheitliche gemacht werden sollen, wobei noch offen bleibt, ob nur die menschliche Glaubensbeziehung oder sogar das Sein des Transzendenten selber in Frage steht. Es ist hier auf das Problem der Transzendenz zu verweisen, wie es oben dargelegt wurde. Wird von Gottes Trinität gezeugt, dann ist jedoch bei aller hindurchschwingenden Unfaßlichkeit des Geheimnisses ein gewisses Verstehen vorausgesetzt. Bestimmte, positive Aussagen werden gemacht, einerlei, ob man die nur ökonomische oder die ontologische Trinitätslehre vertritt.

Sodann findet die Frage nach den Attributen, den Seinsweisen Gottes, eine letzte Verdeutlichung und zugleich eine normative Antwort. Waren die Attribute formal als Begegnungsweisen Gottes verstanden worden, so behauptet die Trinitätslehre drei wesentliche Grundbegegnungsweisen, die konstant und beharrlich die christlichen Gottesbeziehungen in der Mannigfaltigkeit ihrer Momente bestimmen: Es ist der Eine Gott in drei Personen. Die trinitarische Artikulation der Gottheit, die durch die Spezialoffenbarung in Christus gegeben ist, durchkreuzt, so bemerkten wir schon, die Reihe der metaphysischen Attribute, die Gott in der Hauptsache als einem höchsten Wesen im Gegensatz zur Welt und Zeit zukommen. Jene Dreifaltigkeit ist jedoch primär, die sogenannten Eigenschaften sind vor allem die Weisen, in denen die 'erste Person', die jedoch christlich nicht zu isolieren ist, sich gibt. Die Zentralfrage betrifft immer die konstanten Urelemente, von denen der Glaube als fides quae creditur (und darin fides qua) in wagnisvoller Entscheidung zu behaupten wagt, daß sie allein sich zur sieghaften Evidenz bringen. Nur wo Gott der Vater, der Sohn und der Heilige Geist zusammen geglaubt werden, ist der wahre Glaube, weil da allein der wahre Gott ist, der diesen Namen nach christlicher Überzeugung mit Recht führt.

Ferner ist die Frage nach der Persönlichkeit Gottes im Lichte der Christusoffenbarung noch einmal gestellt. Sie findet ihre paradoxe Antwort derart, daß sogar die Gefahr des Tritheismus in den drei Personen besteht.

Schließlich gehört die Lehre von der Dreieinigkeit Gottes auf das allerinnigste zusammen mit der christlichen Botschaft von der Inkarnation. Wagt der christliche Glaube im Gegensatz zum jüdischen und mohammedanischen, unitarisch-verstandenen Monotheismus und im Gegensatz zum idealistisch-verstandenen Absolutismus den dreieinigen Gott zu bekennen, dann ist der Ursprung dieses Glaubens der Christusglaube, der Glaube, daß in Jesus Christus Gott selber Fleisch geworden, gekreuzigt und auferstanden ist. Gott hat niemand je gesehen, aber diese seine verborgene Wirklichkeit ist für den Glauben in Christus gegenwärtig. In dem Christusakt ist Gott enthüllt. Die Urfrage: Was hat es mit Gott auf sich? wird nicht skeptisch zurückgewiesen, noch bloß mit ehrfürchtigem Schweigen

beantwortet, sondern auf Grund der Christusoffenbarung wird das Geheimnis als enträtselt bezeugt. Aber der Hintergrund voller Geheimnis bleibt. Jedes Denken, das sich selbstherrlich gegenüber diesem schwierigsten aller „Tatbestände", sei es in dogmatischer oder kritischer Absicht, aufspielt, scheitert.

Trinitarisches Denken in England (allgemein).

In der englischen Theologie ist nach dem Rationalismus ein neues trinitarisches Denken aufgelebt, das auch in unseren Tagen reiche Früchte zeitigt. Alle bisher zitierten Werke geben auch Zeugnis von dem Trinitätsgedanken. Im ganzen ist zu sagen, daß man sich bewußt an die große Tradition von Athanasius anschließt in der Betonung der Gottheit des Logos, der in Christus offenbar geworden sei. Begründet wird die trinitarische Theologie meist mit der Erfahrung, daß der Christ zu Vater, Sohn und Geist in Beziehung stehe (vgl. Essays on the Trinity and the Incarnation, S. 226) (auch Matthews: God in Christian Thought .... S. 184). Die christliche Glaubensbeziehung ist nicht anders zu entfalten, als daß von Gott aus drei Weisen des Verhältnisses bestehen. Der Zweck der Trinitätslehre liegt in der Formulierung und in dem Schutz der christlichen Erfahrung. Sachlich würde sich daran nichts ändern, wenn der Terminus: Offenbarung an Stelle von Erfahrung gebraucht wird. Denn auch von Offenbarung läßt sich nur deshalb reden, weil sie in den Erfahrungsraum der Menschheit (nämlich in der christlichen Kirche) durch den „Glauben" eingetreten ist. Deshalb kann man auch sagen, daß der Glaube an die Trinität sich auf die Autorität der Kirche gründet, deren Weisheit dem Einzelnen überlegen ist. Diesem Gedanken begegnet man in der anglikanischen Kirche öfter.

Obwohl die Trinitätslehre im Neuen Testament nicht ausdrücklich entwickelt wird, so betont man immer wieder, daß die Implikationen der neutestamentlichen Glaubensaussagen auf die Dreieinigkeit Gottes hinweisen. Gerade in dem Gedanken der Trinität Gottes komme der wahre neutestamentliche Glaube zur Geltung. Die Kirche hatte die Aufgabe einer „Interpretation der christlichen Tatsachen" (Essays Trin. Inc. S. 199). Lehrreich ist, wie das rechte Verständnis der Schrift von der rechten kirchlichen Anleitung abhängig gemacht wird. „Für sich genommen ist der Augenschein des Neuen Testamentes verwirrend. Gelesen aber in dem Lichte des späteren Glaubens der Kirche bietet es beinahe einen expliziten Trinitarianismus dar" (S. 199). Diese Feststellung wendet sich gegen den Liberalismus. Darüber hinaus hat aber die Kirche noch aus einem anderen Grunde Priorität. Denn hätte die Kirche nicht selbst Gründe für den Trinitätsglauben, dann könnte ihn auch das Neue Testament nicht begründen, wenngleich es ihn in voller Explikation vertrete (vgl. S. 201). Es handelt sich nämlich in diesem Falle nur um eine äußere Autorität des Neuen Testamentes. Die binitarischen und trinitarischen Aussagen liegen im Neuen Testament durcheinander. Der volle Trinitarianismus habe sich mit Recht durchgesetzt. Für die Eschatologie bringt man nur wenig Interesse auf. Die eschatologische Spannung wird gleichgesetzt mit der Spannung zwischen den zwei Naturen (vgl. S. 189). Die

Tatsache, daß Jesus an das Ende des Äons dachte, und die Möglichkeit, daß Jesus unter Umständen den Menschensohn von sich unterschied, wird nicht erwähnt. Mit den radikalen Möglichkeiten rechnet man nicht. Das erschüttert allerdings noch nicht die dogmatische Grundkonzeption der Anglikaner.

Die Verfasser der Aufsätze weisen zur Begründung des Trinitätsglaubens noch besonders auf Augustin hin, für den der Satz, Gott ist Liebe, in der bekannten Argumentation zur Trinitätslehre führte.

Als charakteristisch für die Gesamthaltung mag folgender Satz zitiert werden: Das trinitarische Denken ist nicht gekennzeichnet ... „durch phantastische und unkontrollierte Flüge der Phantasie, sondern durch eine geheiligte Vernunft, die jetzt Hand in Hand mit einer reifen, ergebenen und geweihten Erfahrung von Gott geht (A sanctified reason, marching now in hand with a mature, devotional and dedicated experience of God)" (Essays Trin. Inc. S. 237).

Temples Verständnis der Trinität

Wir berichten jetzt über Temples Darstellung der Trinität in seinen beiden uns schon oft begegneten Werken. Die Trinitätslehre ist nicht eine Spekulation über ein weltenfernes Wesen im deistischen Sinn. Sie ist für Temple der weitgehendste Versuch, das unergründliche Geheimnis der ewigen Gottheit, die zugleich den lebendigen Prozeß schafft, rational zu begreifen. Das Rätsel wird aber nicht gelöst, es wird nur aufgehellt. Schon die Themaformulierung: Alpha and Omega (Kp. 27 in Mens Creatrix) und Love Divine: the Blessed Trinity (Kp. 15 in Christus Veritas weist auf das heilige Geheimnis hin.

Alle religiösen und philosophischen Gedanken Temples strömen in der Trinitätslehre zusammen. Die Interpretation des Universums als des sakramentalen Ausdrucks der ewigen Güte des Schöpfers, das Verständnis der menschlichen Geschichte als des Ortes, da die von Gott in der Ewigkeit geschauten Werte innerhalb der geschöpflichen, zeitlichen Welt durch die Wertschätzung menschlicher Geister zeitliche Verwirklichung finden, die gegenseitige innige Bezogenheit von Ewigkeit und Zeit, daß die Geschichte als ernst zu nehmendes, zeitliches Geschehen nur im Lichte der Ewigkeit zu ihrer Bedeutung kommt, daß aber auch vor allem die Ewigkeit im Lichte der Zeit zu sehen ist: dies ganze Ineinander von Gottes ewiger Kontemplation, in der alles zeitliche Geschehen in einem, dem Menschen total unzugänglichen Nu gegenwärtig ist, und von Gottes allzeit tätigem Hineinschaffen in den zeitlichen Prozeß, in dem der Ewige sich verzeitlicht, dies ewige Wechselspiel ist das Offenbarungsgeschehen (vgl. Teil I. sakramentale Philosophie).

Die Tatsache der Inkarnation, so wurde dargestellt, erhellt das Prinzip des ganzen Prozesses; die Inkarnation ist nicht ohne den Schöpfungsprozeß, wie auch dieser nicht ohne jene ist, ja erst durch sie zur Vollendung kommt. Offenbart ist in Christus die ewige Gottesliebe in jenem strengen Sinn. Das Grundprinzip des Universums ist aufgedeckt. Herrlichkeit ist die Herrlichkeit des überwundenen, in Triumph verklärten Todeskampfes Christi. Seine Liebe soll die Menschen bestimmen. Sie sollen sich zu einer

gleichen Liebe herausrufen lassen. Die Kraft gewinnen sie durch den Christussieg, der von nun an zum Leben Gottes gehört. Er wird ihnen geschenkt durch den Geist. „Der heilige Geist ist das Wort Gottes mit der neuen Kraft, ... die es durch die Fleischwerdung gewann. Nur durch die Geburt, das Leben, den Tod und die Auferstehung Christi konnte der Geist gesendet werden" (M. C. S. 320).

Diese Grundgedanken werden nun in den beiden, die Trinität betreffenden Kapiteln mannigfach entfaltet. Die Trinitätslehre ist auf das innigste hineinverwoben in die den Menschen umringende und herausfordernde Wirklichkeit. Zur Verdeutlichung wird wörtlich zitiert, die mannigfaltigen Ausdrücke fördern das Verständnis.

„Gott ist der Ewige, Allwissende, für den alle Geschichte in ihrer unendlichen Reihe gegenwärtig ist in einer einzigen Apprehension — der Vater einer unendlichen Majestät (Father of an infinite Majesty). Er ist jener Vater, selbstoffenbart in dem Prozeß der Natur, in den menschlichen Bemühungen und vor allem in Jesus, der das Ausdrucksbild seiner Person ist, ... indem er die Liebe seiner Kinder durch die Leitung ihrer innersten Gedanken gewinnt" (M. C. S. 364). Immer handelt es sich um den Einen Gott, aber er wirkt in drei verschiedenen „Aktivitäten" (S. 365). Der Ausdruck „Person" sei zwar unadaequat, weil man falscherweise an ein individuelles, abgeschlossenes Sein denken könne, aber er sei noch am besten geeignet. „In einer Person sehen wir die ewige Erkenntnis der Welt, in der die Liebe den Stolz besiegt; in einer anderen sehen wir den unendlichen Preis, für den der Sieg gewonnen ist; und in einer dritten erblicken wir den durch die Zeiten gehenden Kampf, in dem die Früchte des Sieges gesichert werden" (ibid.). Oder daselbst noch ein Bild: wieder „Gott, der Vater einer unendlichen Majestät; Gott wankend unter einer Last, die zu groß für ihn ist auf dem Weg von Jerusalem nach Golgatha; Gott, kämpfend mit mancher Enttäuschung und Niederlage gegen die Brutalität der Natur und die Selbstsucht der Menschen" (ibid.).

Der Vater ist der „Grund oder die Quelle alles Seienden" (C. V. S. 275), die Totalität des Wirklichen entspringt seinem schöpferischen Willen. „Er ist nicht nur der spirituelle Aspekt des Universums" (S. 274), denn er ist in seinem Sein unabhängig von der Welt. „Wenn Gott zu sein aufhörte, würde sofort auch das Universum aufhören, aber wenn das Universum aufhörte, würde Gott noch Gott sein" (ibid.). Gleichwohl ist die Schöpfung keine Laune, sondern „die Liebe, welche die Schöpfung anregt (love which prompts creation), ist die Natur Gottes selbst" (ibid.). Gottes Wesen besteht in seinem Sich-selbst-mitteilen, Sich-selbst-schenken. Die ewige Zeugung des Wortes, das schon im Anfang bei Gott war, gehört zu Gottes Sein. Gott ist schaffende Liebe. Nur in diesem Sinne kann man von der Notwendigkeit der Schöpfung sprechen. Aber diese unendliche Majestät ist unfaßbar für den endlichen Geist. Alle Analogien, die erläutern wollen, wie die Schöpfung in der ewigen, schaffenden Apprehension gegenwärtig ist, versagen. Denn ein mensch-

liches „Jetzt" ist nur da in der Beziehung zum Vergangenen und Zukünftigen. Es ist das „Nicht-damals" und das „Noch-nicht". Das göttliche Jetzt ist dadurch gerade nicht bestimmt, also ist auch die ewige Gegenwart etwas uns total Unzugängliches (vgl. C. V. S. 276). Am besten paßt noch für Gott den Vater die Analogie des „vollkommenen Künstlers, der in dem lebendigen Material seiner Kinder wirkt, so daß er sie zu einer harmonischen Übung der Freiheit hinführt, ohne sie zu brechen" (S. 276). Die Welt ist wie ein Schauspiel, dessen Anfang, Mitte und Ende Gott allein weiß, obwohl sich das Ganze frei entwickelt. Gott in Ewigkeit ist vollkommen in der triumphierenden Harmonie des Ganzen" (M. C. S. 365).

Aber gerade für die Vollkommenheit dieses Triumphes muß Gott in der Zeit wirkliche Enttäuschung und Niederlage erleiden, damit die Niederlage besiegt und die Gefangenschaft gefangen wird" (ibid.). Deshalb gibt es keinen Sprung zum Ewigen und Allmächtigen, sondern es heißt: „Eßt das Fleisch und trinkt das Blut. Gott in seiner ewigen Allmacht ist nur in Einheit mit dem Gott des Opfers von Gethsemane und Golgatha" (M. C. S. 366). Dies ist Gott in der Zeit. Ebenfalls in der Zeit ist Gott der Heilige Geist, der uns inspiriert zur Devotion Christi und zur freiwilligen Verwirklichung der Liebe Gottes. „Die Liebe ruft dadurch aus dem geschaffenen Ding die Liebe heraus, die ihm zugehört als einem Geschöpf der Liebe, und macht es zu dem, was sie es zu sein schuf" (C. V. S. 279). Gott wird in seinen Uraktionen beschrieben.

Es geht nicht an, die zeitlichen und progressiven Weisen der göttlichen Aktivität gegenüber der ewigen Weise als sekundär zu betrachten. Denn auch der Sohn und der Geist entspringen in der Ewigkeit. Ebensowenig aber ist etwa Gott der Ewige bloß ein verschleiertes Wesen, das vor dem Sohn in den Hintergrund tritt (vgl. C. V. S. 281). „Denn der Sohn ist der Herr der Geschichte, weil er die Selbstoffenbarung des Ewigen ist" (S. 282). Er stellt sich selbst und uns dem Vater dar. „Gott der Ewige ist das höchste Objekt unserer Anbetung" (ibid.). Aber auch dies ist nicht zu vergessen, daß Gottes ewige, in Christus manifestierte Liebe nur zu ihrem Ziel kommt, wenn Gottes Geist die Liebe zur Lebenskraft und zum Lebenswillen der Menschen macht. „Liebe kann nicht definiert werden, sie kann nur genannt werden, und ihr Name ist dreifaltig: Vater, Sohn und heiliger Geist" (S. 282).

Das Kapitel: „Ewigkeit und Geschichte" aus C. V. gibt zu der christlichen Interpretation des Weltgeheimnisses noch einige Erläuterungen, die das Mißverständnis ausschließen sollen, das Ganze als illusionäre Ideologie zu verstehen, die mit dem wirklichen Leben nichts zu tun hat.

Für das praktische Verhalten der Menschen inmitten der Geschichte folgt aus dem Bestehen einer 'ewigen' Sphäre, daß „Gemeinschaft mit dem ewigen Geist und Teilhaberschaft an den ewigen Gütern für jede lebende Seele erheblich wichtiger ist als irgend ein zeitliches Interesse" (S. 189). Die Lehre von der Eschatologie, wie auch immer sie geartet sei, bringe dies zum Ausdruck. Aber auch zeitlicher Erfolg sei letzten Endes

davon abhängig, wie weit Übereinstimmung mit dem ewigen Geist bestehe. Dies klingt wieder, als solle demonstriert werden; denn die zeitliche 'Niederlage' der ewigen Liebe am Kreuz bestreitet diese Zuversicht. Allein sie ist nicht gesetzlich abzutun, denn „Gott ist Liebe und die Welt ist Gottes Welt" (S. 190). Dies sei zwar eher bekannt in der Homiletik als in der Philosophie (vgl. ibid.). Doch ist diese Tatsache kein Gegengrund. Denn die christliche Rede von der Liebe meint die letzte Realität selber. Auf die Doppelfrage aller Philosophie: Was ist „die Natur der Wirklichkeit und der rechte Weg zu leben?" (ibid.), antwortet eben die christliche Botschaft: Liebe! „Sie reduziert das Chaos zur Ordnung" (ibid.).

Ist 'gut' allein der Dienst und die Liebe Gottes, dann gibt es kein Problem des Zufalles mehr. Abgelehnt wird zwar die Vorstellung einer „unendlichen Zahl von particular providences", aber der Christ hat gelernt, alle zeitliche Erfahrung als Anlaß für die Hinwendung zum ewigen Hintergrund zu nehmen (vgl. S. 198). Denn Gott ist der wahre Lebenszweck, dem gegenüber alle zeitlichen Erfahrungen relativ sind. „Er ist selbst das wahre Leben unseres Lebens; die Liebe, die seine Natur ist, ist die wahre Energie unserer Seelen. Er ist innerhalb und außerhalb von uns. Wir verleugnen uns, wenn wir Ihn verleugnen. Die ewige Liebe, welche zu verstehen und zurückzugeben Er uns ruft, ist keine andere Liebe als unsere Liebe für den Freund, der stirbt" (S. 199). Dies ist nur eine Illustration dafür, daß uns die Liebe nicht fremd ist, wir leben im tiefsten in der Liebe und aus der Liebe. Temple weiß wohl, wie oben gezeigt wurde, daß die christliche Liebe sich nicht auf den Freund beschränkt, sondern sich in der Feindesliebe vollendet. Allein die irdische Liebe soll nicht außer Kraft gesetzt werden. Generell wagt Temple den Satz zu sagen: „die irdische Liebe, mit der wir leben, ist der heilige Geist" (ibid.). Darin liegt eine starke Ausweitung des spezifisch Christlichen in das natürliche Leben hinein, so daß u. U. das Besondere der christlichen Liebe verloren geht. Andererseits kann dieser Satz auch die echte Norm und die echte Erfüllung aller irdischen Liebe aufzeigen und auf die wahre Heimat der Liebe zurückverweisen. Das Leben auf Erden ist nicht entmächtigt. Jede irdische Freude und jedes irdische Leid *kann* für Temple wahres Sakrament sein (vgl. S. 190, vgl. den katholischen Satz: Gratia naturam non destruit, sed perficit). So wird die ewige Liebe in das persönliche Leben des Einzelnen hineinbezogen.

Nicht minder wichtig ist es, sich im Blick auf die Geschichte des ganzen menschlichen Geschlechtes von einer schwächlichen und illusionären Auffassung der Liebe Gottes frei zu machen. Sehr scharf allem Demonstrieren zum Trotz wird gesagt: „Von damals bis heute herrscht Gott vom Kreuz. (God reigns from the tree). Von dem Augenblick des Leidens bis zur Vollendung der Geschichte schafft er durch die souveräne Macht der Liebe" (S. 201). Aber daß jedes Auge ihn sehen wird, ist Zukunft. In der Gegenwart sehen wir ein anderes: der Menschensohn bringt das Gericht. In den Geschichtsereignissen selber vollzieht sich die Krisis. Sehr hand-

greiflich weist Temple auf Jerusalem hin, dessen Fall durch die Verwerfung Christi mitbedingt war; auf Rom, dessen Zivilisation sich auf ein dem Geiste Christi fremdes Prinzip gründete; auf die französische Revolution, die ungerechtfertigten Privilegien ein Ende machte; auf den Weltkrieg, der eine auf Habsucht aufgebaute Zivilisation zertrümmerte und Deutschland am schwersten traf (siehe oben!). Immer kam der Menschensohn im Gericht (vgl. S. 202).

Wir haben ein gewisses Mißtrauen gegen diese Geschichtsdeutung, zumal sie, auf die Gegenwart angewandt, zum Pharisäismus verleiten und ein sehr leicht zu handhabendes Allerweltsprinzip werden kann. Und doch können wir sie nicht prinzipiell ablehnen; denn prinzipiell ist sie richtig, wenn ewige Liebe die unwandelbare Natur der letzten Realität ist und in den Ereignissen selber als 'Krisis', als ordnende Scheidung wirkt und die Entscheidung der Menschen fordert. „So ist das Ewige gegenwärtig innerhalb des geschichtlichen Prozesses und offenbart sich in Gerichten, die nicht nachträglich dazwischen kommen, sondern die Offenbarungen dessen sind, was immer da ist" (S. 207). (Doch dazu vergesse man nie Lukasevangelium 13, 1—9.)

Schwierig ist die Frage im Hinblick auf das Ende. Daß die menschliche Geschichte ein Ende hat, ist zweifellos. Tritt es nicht ein durch ein „dramatisches Endereignis", dann aber bestimmt auf dem Wege der „allmählichen Entvölkerung der Erde durch Kälte" (S. 210). Damit braucht nicht jede Geschichte als „eine Reihe aufeinander folgender Ereignisse" aufzuhören, aber menschliche Geschichte hört auf (ibid.). Wie dem auch sei, Temple wagt zu schließen, aber das kann nur Glaubensaussage sein: „Das Ende muß sein das völlig errichtete Königreich Gottes, in dem alle lebenden Seelen auf die göttliche Liebe antworten und um der Liebe willen dem göttlichen Willen gehorsam sind" (ibid.). Doch behauptet er keinen Universalismus des Heils, denn als freie Geschöpfe können wir uns gegen Gottes Liebe verschließen und unser ewiges Verderben bewirken (vgl. S. 209).

So sehen wir, wie Temple sowohl die Gesamtgeschichte des menschlichen Geschlechts wie das Leben des Einzelnen von der dreifaltigen Aktivität der göttlichen Liebe durchwirkt sein läßt. Liebe ist das Geheimnis der ewigen Natur Gottes (was Gott zum Gott macht). Liebe ist aber auch Schicksal und Ziel des zeitlichen Prozesses, in dem es für den Menschen um ewige Entscheidungen geht. Energisch sind die Fragen: Was ist die letzte Wirklichkeit und: Wie sollen wir leben, aufeinander bezogen und christlich beantwortet. Die Trinitätslehre ist nach Temple keine lebensfremde Spekulation, sondern sie wagt, mit dem Geheimnis der Gottheit zugleich den rechten Weg für das Leben der Menschen zu zeigen. Die Ewigkeit macht die Zeit zur wahren Zeit.

Das offene Geheimnis der Welt ist genannt. Doch immer wieder bricht das Gefühl für die verborgene Erhabenheit und Macht Gottes durch, in der die Liebe eingebettet ist. Die „unnahbare Heiligkeit" und der Gedanke des „dies irae" gebieten „schweigende, ehrfürchtige Scheu" (Silent awe, C. V. S. 285). Dies gilt auch besonders von Christus: „Denn

Gott ist niemals so transzendent, als wenn er am meisten immanent ist; auch gibt es kein Symbol für die Hoheit des Höchsten, das strenger ist und mehr ehrfürchtige Scheu einflößt als die erhabene und schreckliche Einsamkeit der Gestalt am Kreuz" ...... (... the sublime and dreadful solitude of the Figure on the cross — a spiritual loneliness made more intense by the physical proximity of dying malefactors, ibidem).

Den Nachdruck auf die Macht und Majestät Gottes legt besonders eine Predigt Temples über: the majesty of God. Diese Predigt stammt aus den Jahren vor 1930 (Sonderdruck, zugänglich im Britischen Museum, nähere Seitenzahlen unmöglich). Damit schließen wir den Bericht über Temples Gotteslehre ab. Temple betont in dieser Predigt die unübertreffbare Weite des in den Glaubensbekenntnissen festgelegten Gottesbegriffs. Gott ist der Schöpfer Himmels und der Erde und aller sichtbaren und unsichtbaren Dinge. Alles, was die Wissenschaft entdecken möchte, sei vorgreifend für Gott in Anspruch genommen. Ein größerer Gottesbegriff sei undenkbar. Der Fehler liege in der Verkümmerung unserer eigenen Lehre, in der es oft scheint, als sei der allmächtige und ewige Gott willkürlich im Urteil, eng in der Sympathie und parochial im Zweck. In Wahrheit sollte es „weder einen Zwiespalt noch eine gegenseitige Fremdheit zwischen der Predigt in einer Dorfkirche und der Gewalt astronomischer Erkenntnisse über unsere Imagination" geben. Es gilt, die richtigen Proportionen für die einzelnen Züge der Gotteserkenntnis im Lichte der Majestät Gottes zu sehen. „Neben der zarten Liebe für unsere kleinen Belange sind die strengen Perspektiven zu behaupten, die in gleicher Weise für Natur und Offenbarung charakteristisch sind." Primär ist Gottes Macht. „Daß diese das ganze Universum kontrollierende Macht aber Liebe sei, dies zu sagen, ist in seiner Bedeutung etwas so Unendliches, daß alle Energien des Lebens und des Denkens erfordert sind, um es zu erforschen." „Die vollkommene Einheit absoluter Macht und absoluter Liebe in einer schöpferischen Realität ist hyperbolisch-paradox, wie das Evangelium selbst."

Ökonomische und ontologische Trinität. Dreiheit und Einheit.

In diesem letzten Abschnitt sind noch kurz an Hand einiger englischer Literatur zwei Kernfragen der Trinitätslehre zu betrachten, die aufs engste zusammengehören. Es handelt sich darum, ob die Trinität nur ökonomisch, d. h. nur im Hinblick auf die menschliche Erfahrungsordnung von Gott, oder ontologisch, d. h. im Hinblick auf Gottes Wirklichkeit selbst gelte. Diese Frage ist für die Praxis wichtiger, als man zunächst ahnt. Denn es wird daran prinzipiell die Frage nach dem Charakter der Gotteserkenntnis laut. Mit dieser Frage ist das Problem des Verhältnisses von Einheit und Dreiheit verschlungen. Man sieht es z. B. daran, daß ein konsequent ökonomisches Verständnis der Trinität die Einheit des Wesens Gottes zu sichern sucht durch Reduktion der Dreiheit lediglich auf die dreifache Gliederung des Offenbarungsvorganges in der menschlichen Erfahrung. Die Behandlung beider Punkte läßt sich nicht gesondert durchführen.

Durchweg kann man beobachten, wie englische Theologen sich nicht

mit einer rein ökonomischen Trinitätslehre begnügen. Selbst von einem Theologen wie dem Ritschlianer Garvie läßt sich dies behaupten, obwohl er „von unten", von der Erfahrung her seine Theologie aufbaut. Seite 1—462 seines Werkes: The Christian doctrine of the Godhead (1925) hat zum alleinigen Gegenstand: „Die christliche Offenbarung und Erlösung in ihrer historisch-trinitarischen Darbietung" an Hand der Benediktion: die Gnade unseres Herrn Jesu Christi und die Liebe Gottes und die Gemeinschaft des hl. Geistes ... Abgelehnt wird ein spekulativer Anfang. Die Methode heißt: durch Glauben zur Realität! Christus ist Gott, nicht wegen seiner Natur, sondern weil wir durch ihn Gott finden und weil Gott uns durch ihn findet (vgl. S. 470). Die Christlichkeit des Denkens zeigt sich noch nicht darin, daß abstrakt dogmatisch-richtige Aussagen über die Gotteswirklichkeit gemacht werden, sondern die Realität des dreieinigen Gottes wird erst in dem Maße erfaßt, als wir in unserer Christlichkeit zunehmen. „Wie wir christlicher werden müssen im Denken, um Gott in Christus zu ergreifen, so müssen wir geistlicher leben, um Gott als hl. Geist zu erfassen" (S. 471). Alle Aussagen über Gott sind gebunden an die Gottesbegegnungen, die wir erleben.

Nun aber geht Garvie noch einen Schritt weiter, indem er fragt: „Ist Gott in seiner ewigen Natur, wie er sich selbst offenbart hat, Vater, Sohn und hl. Geist?" „Oder ist etwa die Trinität nur phänomenal und die Einheit nooumenal?" (S. 462). Die Antwort lautet: „Wenn Gott sich selbstoffenbart hat, so kann der Glaubende nicht zugeben, daß die Offenbarung eine Verhüllung ist, daß Gott sich selbst den Menschen anders zur Erscheinung bringt als er ist" (S. 463). Die Erkenntnis, die wir von Gott haben, und die Wirklichkeit Gottes selbst, fallen nicht auseinander, sondern „die ökonomische Trinität ..... ist eine Offenbarung der ontologischen Trinität" (ibid.). Der Glaube besteht darauf, daß er es mit Gott selbst in einer dreifachen Weise zu tun hat. Der Glaube lehnt den Agnostizismus ebenso ab wie die psychologische Weginterpretation. Die Behauptung der trinitarischen Wirklichkeit Gottes soll sich aber von unten, von der menschlichen Beziehung her aufbauen. Von den Unterschieden in der historischen Offenbarung schreitet die Erfahrung hinein in die ewige Offenbarung, in der die Einheit Gottes dominiert, und in der die historische Offenbarung vollendet ist (vgl. S. 480).

Auf verwandten Pfaden geht die Argumentation Matthews' in God in Christian Thought and Experience. Auch er bemüht sich darum, die Trinitätslehre von einer Summierung menschlicher Erfahrungsdaten in ein ontologisches Urteil über die letzte Wirklichkeit zu wenden. Voraussetzung für die bloß ökonomische Trinität sei die Unterscheidung von Gott in sich selbst und Gott in menschlicher Erfahrung. Dabei ist jedoch zu bemerken, daß „der Begriff Gottes in sich selbst in diesem Sinne wahrscheinlich bedeutungslos" ist (S. 190). Schöpfung und Offenbarung sind nicht unwesentliche Akzidenzien für die Gottheit. Die Glaubensurteile beanspruchen Urteile über die Realität selber zu sein.

Die Haltung der Verfasser der Essays on the Trinity and the Incar-

nation ist uns schon bei der Erörterung der Inkarnation und der Schöpfung begegnet. Die Trinität war ontologisch von dem ewigen, präexistenten Wesen der Gottheit verstanden. Gleichwohl betonen diese Theologen die Wurzel der Trinitätslehre in der Erfahrung. Verstreut durch das ganze Werk hindurch finden sich die Äußerungen über die Dreiheit, die Einheit und den ontologischen Charakter der christlichen Glaubenserkenntnis.

Worin besteht die Dreiheit? Die christliche Erfahrung hat es nicht bloß mit drei Aspekten oder Attributen zu tun, sondern mit drei hypostatischen Personen. In drei genügend unterschiedenen und persönlichen sowohl wie genügend gleichzeitigen und zusammenhängenden Weisen des Verkehrs bringen sie ihre Wirksamkeit zur Geltung (vgl. S. 226). Der alte Begriff der Hypostase bedeute unabhängige Existenz (S. 262). Die Idee des Selbstbewußtseins, jenseits der Evidenz liegend, gehöre nicht dazu (ibid.). Der Begriff 'persona' ist nicht so bestimmt wie die modern verstandene Persönlichkeit und dennoch bestimmter als Aspekt oder Attribut oder Charakteristikum. „Der Mensch erkennt in dem 'Sohn' und in dem 'Geist' die entsprechenden Termini der Beziehungen zwischen sich und Gott, die so real sind, daß sie des Titels Hypostasen gewürdigt werden müssen" (S. 236). Aber nur drei solcher Beziehungen lassen sich immer wieder finden. Darin erblickt man den besten Beweis dafür, daß die Paradoxie des dreifach verschiedenen Verhältnisses zu Gott nicht eine Erfindung abstrakter Philosophie sei.

In der Tatsache, daß sich der Christ genötigt sieht, nicht nur von Aspekten, sondern von Personen zu sprechen, liegt auch der Grund für den ontologischen Charakter der Trinitätserkenntnis. „Die Dreiheit muß wahr sein von der göttlichen Natur selbst" (S. 236). Die innere Ökonomie der Gottheit selbst besteht in der Dreiheit der ewigen Beziehungen. Darin drückt sich die Kühnheit christlicher Glaubensüberzeugung aus. „Die augustinische Philosophie über die Funktion des hl. Geistes in der Ökonomie der göttlichen Natur war vielleicht der kühnste und sicherlich letzte Schritt des christlichen Denkens in dieser Richtung ... Die Beziehungen, welche Gott zwischen sich und den Menschen aufrichtet, sind wahr für die wirkliche Natur der Gottheit, so daß sie von der Gottheit selbst als ewige Charakteristika des göttlichen Seins ausgesagt werden können" (S. 237). Dieser Überschritt will nicht als Spekulation verstanden sein, sondern er ist nichts als die zu Ende gebrachte Glaubenserkenntnis, die das große Glaubenswagnis begeht, im Glauben die letzte Realität selber wirklich offenbart zu sehen. Die menschliche Beziehung zu Gott ist von dem wirklichen Gott konstituiert, denn das ist die 'Anmaßung' des christlichen Glaubens, von der Täuschung zur Wahrheit, zur letzten Realität durchgedrungen zu sein.

Auch in den Essays Catholic and Critical wird gesagt: „Christliche Theologie erklärt von Paulus an, daß die wahre Richtung des menschlichen Lebens, die höhere Möglichkeit der selbstbewußten Persönlichkeit

unter der Aktion der göttlichen Gnade, ... nicht einfach vollendet werde innerhalb der historischen Ordnung in dem Leben Christi und in dem Prozeß, durch den die Gemeinschaft des hl. Geistes erlangt werde, sondern dies alles existiere schon (already existing) in dem Leben Gottes und in den ewigen Aktivitäten, die zu diesem Leben gehören" (S. 142).

Ebenfalls lehnt Temple die bloß ökonomische Trinität ab. Die Inkarnation ist kein Akzidenz für Gott, wie oben gezeigt wurde. Temple geht sogar noch weiter als die andern. Denn obwohl Christus gewiß „das schon in Ewigkeit Existierende offenbar macht, so ist die Fleischwerdung doch zugleich noch eine Vertiefung und mit ihrem Ausgang eine letzte Aktualisierung des göttlichen Lebens in der Zeit selbst. Gott in der Zeit bringt etwas zu Gott in bloßer Ewigkeit hinzu. Dadurch ist das Schema von dem zeitentrückten, unbeweglichen und dem sich offenbarenden Gott, das die Grundlage für die bloß ökonomische Trinität bildet, völlig erschüttert. Denn Gott in der Zeit (Christus und hl. Geist) ist der wirkliche Gott ohne Entleerung. Es ist nicht die Aufgabe gestellt, den Sohn und den Geist mit der Ewigkeit zu verbinden, sondern in dem Sohn und in dem Geist ist die Ewigkeit Zeit geworden und macht die 'alte' Zeit neu zur Offenbarungszeit Gottes, welche zugleich Versöhnungs- und Erlösungszeit ist. In Temples Theologie liegen die fruchtbarsten Ansätze, die raumhafte Gegenüberstellung von Zeit und Ewigkeit zu überwinden im Sinne einer christlichen Wirklichkeitslehre (vgl. zu diesem Programm Frick, Ideogramm, Mythologie und das Wort, in Otto-Festschrift, 1931).

Diese Belege genügen, zu zeigen, wie die Dreiheit Gottes ontologisch als Wirklichkeit Gottes selber verstanden wird.

Die Einheit der dreifaltigen Gottheit ist in der Aktivität der Liebe zu sehen. Dies muß noch etwas ausgeführt werden. Wie sind die drei Aktivitäten in der einen Gottheit zusammenzudenken? Versteht man die Personen als moderne Persönlichkeiten, dann bricht die Einheit auseinander. Versteht man die Einheit als abstraktes Prinzip, dann geht die Differenzierung verloren. In diesem Falle wird die Gottheit wesentlich als „der rationale Grund für die Einheit und Ordnung des Weltprozesses" angesehen (Essays Cath. a. Crit. S. 143). Dementsprechend ist die Trinität modalistisch gedeutet. „Die Personen werden zu Aspekten oder Weisen oder Phasen eines einzelnen Prinzips ..." (ibid.). Allein dieser auf einem abstrakten Denkprozeß beruhende Einheitsbegriff wird durch die moderne Wissenschaft widerlegt. „Die Einheiten, die die moderne Wissenschaft offenbart, bestehen in der Korrelation verschiedener Arten von Energie und in der Harmonie und Balance, die durch die reziproken Wechselwirkungen dieser Energien zustandekommt" (ibid.) (vgl. oben die Darlegung über die Attribute in Essays Cath. a. Crit.).

So ist auch die trinitarische Gottheit ein Zentrum von drei verschiedenen Aktivitäten, die durch das Band der Liebe zusammengehalten sind.

Die Mannigfaltigkeit in der Einheit ist kein Widerspruch in sich selbst, sondern es besteht in der Ordnung des Seienden die Eigentümlichkeit, daß die Einheiten immer rätselhafter werden, je höher man hinauf steigt.

Wir erinnern uns an das Problem der Transzendenz. Jede Stufe des Seienden steht in einem Zusammenhang nach oben und unten. Die Einheiten formen sich als Einheit in der Verschiedenheit. Die Mannigfaltigkeit der Aspekte und Beziehungen des Menschen machen sein Sein erst zu einem konkret-menschlichen Sein. Die Einheit ist in gewisser Weise verschieden. Ryder Smith, der Prinzipal des Wesleyan College in Richmond, sagt: „Man is individual and societary“ (Christian Experience, S. 164). Warum sollte dieses geheimnisvolle Gesetz mit den Menschen aufhören? „Die christliche Lehre von der Trinität erklärt, daß es innerhalb der göttlichen Verschiedenheit eine Einheit gibt, die dichter und tiefer ist als in irgendeiner menschlichen Gemeinschaft, und ebenso erklärt sie, daß die Gottheit individuell ist in einem Sinn, wie es keine Kreatur sein kann“ (ibid. S. 167).

Dies alles führt zu dem Schluß, daß die Einheit Gottes nicht numerisch zu verstehen ist. Christlicher Monotheismus ist nicht der Glaube an ein abstraktes rationales Prinzip, auf das alles Bestehende reduziert wird, und das die Welt in ein intellektuelles Ganzes bringt. (Die Tendenz zur Einheit des Weltverständnisses läßt sich freilich mit dem christlichen Glauben verbinden, im Zusammenhang mit dem ersten Artikel, aber nur als ein Moment.) Der Christenglaube ist auf den alttestamentlichen monolatrisch-monotheistischen Gottesglauben gegründet. Gott ist lebendige schöpferische Aktivität, die in der Geschichte schafft und ihre kontrollierende Macht in den Ereignissen offenbart. Der israelitische Gott ist der Bundesgott, der Gott der Offenbarung. Der Christengott ist kein anderer als jener, auch er ist Offenbarungsgott, nur völlig offenbart. Er ist wirksam in drei Uraktionen als ewiger Schöpfer der Welt, als Christuserlöser und heiligmachender Geist. In allen drei Beziehungen ist der Eine Gott gegenwärtig. Die Einheit Gottes ist seine dynamisch wirkende, absolute 'Persönlichkeit', die wie jede Person ein undurchdringliches Geheimnis, und zwar in absoluter Steigerung, hinter sich hat. Doch es gehört zur Person, sich zu offenbaren. Gott als Gott könnte sich freilich auch unheimlich verschweigen, aber der Glaube weiß, daß sich Gott als dreifaltige Liebe offenbart hat und immer wieder offenbart. Christlicher Glaube wagt es, sich an diesen Gott, als an die letzte Wirklichkeit, den heiligen Grund, das unüberholbare Ziel alles Seins zu halten. Es ist zu verstehen, daß in der Trinität sowohl das vollkommene Individuum wie die vollkommene Gemeinschaft erblickt wurde, nach der alles menschliche Leben strebt, um sich in Liebe zu vollenden.

III. Teil.

Grundsätzliche Zusammenfassung und Meditation.

In diesem dritten Teil werden die sich darbietenden englischen Anregungen, Fragen und Antworten grundsätzlich und im Hinblick auf deutsche Theologie durchdacht. Unmöglich läßt sich das Gesagte in einer Formel zusammenfassen. Die Fülle der Ansichten, die bei den einzelnen Punkten auftauchten und von denen doch keine beanspruchen kann, die absolute Wahrheit zu sein, lehrt beispielhaft, daß das menschliche Verhältnis zur Wirklichkeit immer nur ein Vorstellungsbild liefert, und daß es immer die Aufgabe bleibt, unter Anleitung der mannigfachen Bilder, in ihnen oder durch sie hindurch die Realität selber zu sehen bzw. ihr näher zu kommen. Ausgehend von dem Befund englischer Theologie wird in drei Kreisen die Besinnung in das Grundsätzliche hinein vorgetrieben.

A. Der Vorrang der ontologischen Frage.

Es läßt sich nicht in einer abgeschlossenen These rational eindeutig klarmachen, was mit der ontologischen Frage gemeint ist. Wenn irgendwo, dann ist es hier besonders nötig, daß das Denken des Menschen ein Ausdruck der Gesamthaltung ist. Die ontologische Frage läßt sich nicht jedem Beliebigen, auch nicht jedem „Menschen von Geist" in ihrem ganzen Gewicht übermitteln. Es kann nur die Richtung angedeutet, die Tendenz entfaltet werden. Die Frage enthüllt sich nur den Fragenden, den persönlich Bewegten. Die Grundeinstellung ist wichtiger als das Wissen um konkrete Ergebnisse. Diese sind nie als isolierte Thesen bedeutungsvoll, sondern immer nur so lange von Wert, als etwas von dem ursprünglichen Verhalten, dem sie entsprungen sind, an ihnen aufleuchtet.

Es darf wohl der Grundzug anglikanischer Theologie darin gesehen werden, daß in allen Richtungen die besinnliche Kontemplation, die betrachtende Erwägung, die auf eine Gesamtschau des Seins sich einstellende kontemplative theologische Vernünftigkeit vorherrscht. Dies Urteil läßt sich nicht strikt beweisen, es beruht auf einem Eindruck, der sich aber immer wieder bei der Beschäftigung mit dem ursprünglich

Kontemplation.

uns Deutschen spröde anmutenden Stoff durchsetzt. Damit hängt zusammen, daß das Pathos englischer Theologie weniger im Hang zu radikalen Lösungen als in einem auf abwägenden Ausgleich und harmonische Zuordnung bedachten christlichen Humanismus oder in einem eigentümlichen Katholizismus in moderner, romfreier Gestalt besteht. Man stößt auf keine mit besonderer Entschlossenheit vertretene „aktuelle" Sonderthese, die in einer bestimmten Situation herausgestellt werden muß; vielmehr liegt die Tendenz vor, ein universal geltendes, christliches Verständnis der Totalität der Wirklichkeit überhaupt zu entwickeln. Nicht dominiert ein Schema, das auf der Verallgemeinerung einer bestimmten Sicht beruht, sondern es überträgt sich das Gefühl der nachtastenden Treue zum Sein. Mit Beharrlichkeit und einer zuweilen zeitlos anmutenden Ruhe wird alles Sein in das Licht „letzter Wirklichkeit" gestellt. Ihre Spuren und Vergegenwärtigungen in der Welt aufzuzeigen und damit die Art und Weise ihres Seins gläubig kontemplativ zu entfalten, ist die letzte Aufgabe der Theologie. Sie hat die seinsmäßigen Voraussetzungen der aktuellen christlichen Botschaft zu durchdenken, einander zuzuordnen und die in den christlichen Thesen bzw. Hypothesen liegende höhere Vernunft und Weisheit im Blick auf die Gesamtheit von Natur und Geschichte zu repräsentieren. Dieser verweilende, betrachtende Hang zur Realitätsfülle kommt zum Beispiel zum Ausdruck in Temples „zirkularem Denken", in seiner Rechtfertigung des „Kompromisses", in Streeters positiver Sicht der die Realität verschieden abbildenden „Aspekte", in Thorntons Erkenntnis der im Blick auf die konkrete Welt sich herausstellenden, verschiedenen, aufeinander hinweisenden Begegnisweisen oder Attribute Gottes. Die einzelnen Themen der Transzendenz, der Attribute und der Persönlichkeit, der Inkarnation und der Trinität Gottes sind nicht für sich wichtig, sondern empfangen ihre Bedeutung allein dadurch, daß sie bestimmte, konstante Eigentümlichkeiten und Seinsweisen der sogenannten letzten Wirklichkeit zu zeigen beabsichtigen. Hier liegt die das Ganze beherrschende übergreifende Einheit.

Anglikanische Theologie ist gekennzeichnet durch eine starke Beziehung zur altkirchlichen dogmatischen Tradition; man darf Tradition. von einem Wiederaufleben der johanneisch-athanasianischen Linie sprechen. Dadurch hat es nicht selten den Anschein, als sei diese Theologie spekulativ-metaphysisch ohne konkrete Beziehung zur Wirklichkeit des Lebens. Die mit der Logoslehre zusammenhängenden Seinsfragen einer christlichen Philosophie drängen die aus dem „Hören des biblischen Wortes" sich ergebenden „konkreten" Entscheidungsfragen zurück. Man neigt sogar dazu, in der Entfaltung des altkirchlichen Bekenntnisses eine sachgemäßere und tragfähigere Begründung des christlichen Glaubens zu sehen als in der alleinigen Auslieferung an die Bibel; denn will der Glaube im Kampf um die Weltanschauung heute auf den Plan treten, dann müssen die Implikationen seines spezifischen Seinsverständnisses freigelegt werden. Die Grundlegung dazu aber ist im alten Bekenntnis gegeben. In ihm findet sich die thematische Antwort auf die Frage: „Was

ist die letzte Wirklichkeit?" Theologie ist in erster Linie Lehre vom Sein. Die christlichen Thesen aus Bibel und kirchlicher Tradition sind die Antworten einer „geheiligten Vernunft" auf die bewegende metaphysische Urfrage.

Wissenschaft. Moderne englische Theologie sucht ein fruchtbares Verhältnis zur modernen Wissenschaft, vor allem zur Naturwissenschaft (Report, The Review of Churches Jhrg. 1930 S. 519). Wie die Lambethkonferenz vom Jahre 1930 zeigt, ist die Haltung sehr optimistisch. „Die Wissenschaft ist nicht nur völlig in Übereinstimmung mit dem Glauben, sondern stärkt den Glauben an einen Gott, der zugleich immanent und transzendent, der Urheber des kosmischen Prozesses und doch im Leben der Menschen tätig ist" (ibid. 540). Um theologische Erkenntnis zu anderen Erkenntnis- und Darstellungsweisen in die wahrheitsgemäße Proportion zu bringen, kümmert sich die Theologie um das Universum und die Erdgeschichte, um die Typen und Phasen des in der Welt auftretenden Lebens, von dem die Menschengeschichte „vielleicht" nur eine Episode ist, und redet zugleich in diesem Zusammenhang etwa von der Inkarnation und dem Leiden Gottes, um wiederum bei der Eschatologie moderne Ansichten neben der traditionell christlichen namhaft zu machen. Theologie hat es nicht nur mit Anthropologie zu tun, sondern sie beansprucht, durch die Entfaltung der im Glauben ergriffenen letzten Wirklichkeit, etwas über Wirklichkeit generell auszusagen. Wie steht der theologische Aspekt zu den anderen Aspekten? Wenn Wahrheit in beiden liegt, können sie sich nicht ausschließen. Hier kommt es zunächst nicht auf Einzelheiten der genannten Berührung zwischen christlicher Theologie und Naturwissenschaft an, sondern lediglich auf die Tatsache, daß anglikanische Theologie im Interesse der Wahrheit nicht verzichten zu dürfen glaubt auf die befruchtende Orientierung in außertheologischem Denken; denn Theologie ist die Lehre vom Sein Gottes, der der Herr der Welt ist.

Die oft umständlich anmutenden metaphysischen Überlegungen sind grundsätzlich nicht dadurch zu kritisieren, daß auf ihre Unbrauchbarkeit für die Praxis hingewiesen wird. Theologische Betrachtung ist wesensmäßig etwas anderes als aktuelles Bekenntnis und aktuelle Tat. Jene erfüllt nur ihren Zweck gerade in der Distanz. Aber weiter zeigt ja englische Theologie, wie besonders die „metaphysischen", „ontologischen" Probleme einer dringenden Klärung bedürfen für das Leben selbst, weil sie in jede Praxis hineinragen. Die Frage: „Was ist die letzte Wirklichkeit" und die Frage: „Was ist der rechte Weg zu leben", sind für uns Menschen nicht voneinander zu trennen.

Die grundsätzliche Entfaltung der Frage. Doch man kann einwenden: Wird nicht durch die ontologische Fragestellung die konkrete Geschichtlichkeit des Menschen entmächtigt? Kann es für uns Menschen auf Erden überhaupt mehr als relativ-historische Wirklichkeit geben? Liegt in der Frage nach einem universalen Seinsverständnis im Lichte letzter Wirklichkeit nicht eine Überspringung der tatsächlichen Situation des Menschen vor? Kann es überhaupt sinnvoll sein, wie es der hier entwickelte christliche Glaube beansprucht, „letzte Kon-

stanten" in „letzter Wirklichkeit" zu bezeugen, die die Macht haben, sich in jeder irdischen Zeit durchzusetzen? Damit sind wir genötigt, den Vorrang der ontologischen Frage nach der Seinsart letzter Wirklichkeit grundsätzlich zu prüfen.

Zunächst: Radikal verstandene protestantische Theologie selber scheint Kritik an dieser Art der Besinnung zu üben. Widerspricht die distanzierte Betrachtung nicht der konkreten Bindung des Glaubens?

Glaubenswirklichkeit und Wirklichkeit überhaupt.

Der entscheidende Grundsatz evangelisch-theologischen Denkens lautet: Theologie ist nur aus dem Glauben möglich. Nur in der Bindung des konkreten Glaubensgehorsams kann theologisch sachgemäß gedacht werden. Die Gottesfrage ist nicht in distanziertem, objektivierendem Denken einer Erörterung zu unterziehen, sondern strenge „Konzentration" auf das Verhältnis des sündigen Menschen zu dem richtenden und in Christus rechtfertigenden Gott ist geboten. Jede „Ausweitung" dieses theologischen Problems zu der Frage, wie Theologie und Wirklichkeit überhaupt sich verhalten (Problem der Weltanschauungen etwa), bietet eine in den bisherigen Versuchen nach W. Ruttenbeck nicht vermiedene Gefahr: „Die Philosophie macht das eigenste Anliegen der Theologie zunichte. Die Konzentration kann offenbar nicht zur Geltung kommen, wo die Ausweitung wirklich gewürdigt ist" (Theol. Rundschau, 4. Jahrg., S. 258). — Englische Theologie hat sich um diese Warnung nicht gekümmert. Es wird vielmehr an die Theologie die philosophische Frage gestellt, welche Interpretation der Wirklichkeit die ihrige ist. Was ist ihr Wahrheitsgehalt?

Nach dem Urteil der Theologie hat es aber der Glaube nun nicht mit der Wirklichkeit überhaupt, sondern mit Gott bzw. Christus zu tun; ferner ist es gefährlich, allgemein den Sammelnamen Wirklichkeit als Kriterium für die Wahrheit zu verwenden. Denn die Theologie lehnt einen undifferenzierten Wirklichkeitsbegriff ab. Nicht alles, was wirklich zu sein scheint, ist die „wahre", die „eigentliche" Wirklichkeit. Nur in der Bindung des Glaubens wird die Wirklichkeit erkannt, wie sie wirklich ist. Alle Wirklichkeit ist „vor Gott", im Lichte Gottes wird sie offenbar. Bedrängt von der Frage nach dem Geltungswert theologischer Aussagen wird also die Theologie hinweisen auf den Glauben an die „letzte Wirklichkeit" Gottes. Wiederum scheint sie sich damit jeder Diskussion von außen her zu entziehen. Entweder weiß sich der Mensch im Glauben vor Gott oder nicht.

Dennoch ist für den Glaubenden selbst die Frage nach dem Verhältnis der im Glauben ergriffenen Wirklichkeit zu dem, was sonst wirklich genannt wird, wenn auch nicht thematisch, so doch heimlich das zentrale Lebensproblem. Die spezielle „letzte Glaubenswirklichkeit" nimmt den Menschen nicht aus der Welt heraus. Glaube ist mindestens innerhalb der Weltwirklichkeiten, sehr oft jedoch im Gegensatz zu ihnen. Die Glaubenshaltung ist auf jeden Fall indirekt ein Verhältnis zur Realität überhaupt. Wenn dieser Satz gesagt wird, so ist er in einer grundsätzlicheren Bedeutung gemeint, als wenn etwa der christliche Glaube die Notwendigkeit des Glaubenswerkes dem Nächsten gegenüber betont. Es ist rein formal auf die Struktur geblickt. Der Glaube ist eingetaucht in die undifferenzierte,

faktische Fülle dessen, was alles zur Wirklichkeitsbegegnung werden kann. Das heißt, gerade in der Konzentration auf das spezielle theologische Gegenstandsgebiet, in der Beziehung des Menschen zu Gott in Christus, ist die Ausweitung schon angelegt. Konzentration ist nur möglich innerhalb eines unkonzentrierten Zusammenhanges. Die im Glauben behauptete Wirklichkeitsbeziehung schwebt im Raum der Wirklichkeitsbeziehungen überhaupt, sich mit ihnen auseinandersetzend, von ihnen bedroht oder sie in einem neuen Lichte sehend.

Es gilt, auf die Gefahr einer falschen Idealisierung hinzuweisen, wenn nämlich die Behauptung, daß „im Glauben" alles neu gesehen wird, ohne weitere Prüfung durchgeht. Der glaubende Mensch weiß selbst, wie viel Anfechtung besteht. Es geht durch „Buße", Kampf und Enttäuschung hindurch. Es ist nicht so, daß sich das neue Verständnis der Wirklichkeit im realen Umgang sofort einschaltet, wenn „der Glaube" da ist. „Der Glaube" selbst schaltet sich ja nicht so abstrakt ein, wie es oft in der theologischen Debatte erscheint. Die Berufung auf das Vorhandensein einer Theologie, die ihre Legitimation von der Tatsache der Kirche, des Wortes, des Glaubens empfängt und immer wieder empfangen muß, und die aus dem Glauben heraus das Dasein der gläubigen Existenz expliziert, kann (sie braucht es nicht) dahin mißverstanden werden, daß rein ideal, auf Grund klassischer christlicher Quellen (Bibel, Reformatoren z. B.), die gläubige Existenz beschrieben wird, ohne daß der problematische Raum jenseits des Glaubens, in dem das Ganze schwebt, Beachtung findet. Es kann sich eine große Selbsttäuschung dabei einschleichen. Sie bestände darin, daß man sich voreilig mit dem dort vorgefundenen Existenzverständnis identifiziert, ohne den im eigenen Kontakt mit der gegenwärtigen Wirklichkeit aufbrechenden Fragen Rechnung zu tragen. Die theologische Konzentration führt in diesem Fall nicht zu einer Lösung der Lebensfragen. Es wird im Gegenteil unter Umständen nicht mehr gesehen, was denn das eigene Leben damit zu tun haben soll.

Darum ist der entscheidende Nachdruck in jeder theologischen Erörterung auf das Wirklichkeitsverständnis zu legen. Das, was theologisch „letzte Wirklichkeit" heißt, ist im Zusammenhang mit und im Unterschied von dem zu sehen, was auch sonst „wirklich" genannt werden mag.

Nur im Glauben! So klingt dauernd der Warnungsruf in alles Denken dieser Art hinein. Aber es kann nicht einfach behauptet und bekenntnishaft Dogmatik getrieben werden; sondern es gilt, sich in gewisser Weise dem, was christlich „Gott" genannt wird, fremd gegenüberzustellen, als stünde der Betrachter am Rande der Theologie und wüßte, daß dort von Gott als der letzten Wirklichkeit gezeugt wird, aber an der Grenze stehend, sucht er hinüberzuschauen in das mannigfach gegliederte und aktuelle Land der Wirklichkeit überhaupt, und möchte wissen, ob der theologische Anspruch sich in einer „spezifischen Vernünftigkeit" bewahrheiten läßt. Zwar kann nicht rational demonstriert werden, aber ebensowenig genügt ein rein internes Verstehen, das nach außen keine Rechenschaft gibt. In diesem Falle kann auch kein zwingender Appell an die Nicht-

Spezifische Vernünftigkeit.

glaubenden gemacht werden. Die theologische Sinnlogik, das theologische Seinsverständnis im Blick auf die Gesamtheit des Seienden muß zu entfalten versucht werden. Von Gott dürfte zunächst nicht bewußt-dogmatisch die Rede sein. „Gott" ist in der Besinnung zunächst so bedeutungsleer wie nur möglich. „Gott" und „letzte Wirklichkeit" sollen nicht von vornherein identifiziert werden, denn immer erst allmählich kann sich aufbauen, was den speziellen Charakter dieser Wirklichkeit ausmacht. In Gedanken muß beständig eine wechselseitige, aber distanzierte Bezogenheit von Gott und letzter Wirklichkeit vorschweben, die sich beide bestenfalls gegenseitig interpretieren und decken, schlimmstenfalls auseinanderfallen. Freilich ist es unumgänglich, auf die theologisch-dogmatischen Wegweisungen zu achten; denn unser Leben ist geschichtlich bestimmt. Das schweifende Denken kann an jenen Wegweisungen nicht achtlos vorübergehen.

Es wurde schon oben darauf hingewiesen, daß diese ganze Problematik im Glaubensverhältnis selber liegt. Der schlichte Glaube mag sich vielleicht fraglos zu Gott als an der ersten und letzten Wirklichkeit halten. Doch selbst angenommen, die eigene Erfahrung wüßte nichts von der Gefährdung des Glaubensverhältnisses durch andere Wirklichkeitsbegegnungen, so schwebt doch ontologisch-strukturell betrachtet unter jedem und um jeden Glauben herum jener Raum, der eine Fülle von Möglichkeiten in sich birgt, die indifferent oder feindlich zum Glauben stehen. Andererseits gilt aber die Tatsache ebenso, daß, wenn dieser „Raum" nicht wäre, auch kein Glaube sein könnte. Nur weil viele Spezialbeziehungen im zeitlichen Lebensraum latent sind und auf den Menschen warten, daß er sich ihnen hingebe, nur auf Grund dieses beständigen Schweben-Könnens ist, ontologisch-strukturell angesehen, auch der Hineintritt in das Glaubensverhältnis möglich. Dies ist selbstverständlich, aber es muß ausdrücklich gesagt werden, damit diese Struktur der Entscheidung nicht übersehen wird.

Solche Überlegungen bilden für all das, was positiv theologisch gesagt wird, die Folie. Jeder theologische Satz muß auf dem Hintergrunde dieser Urproblematik gesehen werden, damit ein ahnungsloser Dogmatismus vermieden wird. Eine positivistische Spezialisierung auf das theologische Thema ohne den ausdrücklichen Verweis auf jenen umringenden Raum vergewaltigt zum mindesten das gegenwärtige Bewußtsein; freilich wird heute nur das offenbar, was in aller Zeit wesensmäßig zum Glauben gehört.

Jenseits der theologischen Konfessionen.

Die Frage kommt von einem Jenseits der christlichen Konfessionen, nicht zwar, als wären sie nicht, als könnte man sich leicht über sie hinwegsetzen, aber die Frage wird an diese Konfessionen selbst in der Absicht gestellt, um sie zu prüfen in ihrem Wesen und Sein, in ihrer Art und Weise, uns in Anspruch zu nehmen, welche Gründe der Glaube hat, sie als letzte Wirklichkeit anzusehen. Denn „letzte Wirklichkeit" steht im abstrakten Denkprozeß, wie in dem „Prozeß" der Erfahrungen innerhalb des menschlich-zeitlichen Lebensraumes, noch als *Möglichkeit* jenseits von dem,

was christlich die Offenbarungswirklichkeit heißt, wenngleich diese realiter die „letzte" sein mag.

Eine Besinnung der Art ist gewiß eine Glaubensbesinnung, aber sie will die Stelle des Hineintritts in das Glaubensverhältnis innerhalb jenes Gesamtraumes im Auge haben. Die theologischen Wirklichkeiten sollen gleichsam aus dem Umkreis her visiert werden und in ihrem speziellen Sein aufleuchten. Rein hypothetisch ist der Sinn der Theologie anzunehmen, und erst durch allmähliche Erhellung ist die Probe zu machen, ob sie von ihrem Zentrum her ihren Sinn in den sie umgebenden problematischen Raum hineinprojizieren kann, unter Umständen selbst mit einer Logik, die höher ist als alle Vernunft. Wird aber ganz intern theologisch etwa die Frage nach dem Verhältnis des Predigtwortes zu dem Wort der Bibel wie in Barths „Prolegomena zur christlichen Dogmatik" (1. Aufl.) zum Thema gemacht, dann ist die eigentliche Problemlage verdrängt, ohne daß sie geklärt ist. Positivistisch sind Kirche und Theologie vorausgesetzt.

Distanz in der Bindung.

Die in unserer Besinnung geübte Haltung bestand zur Bindung des Glaubens in einer bewußten Distanz, die aber zugleich bereit war, sich von der Glaubensbindung wieder einfangen zu lassen. Es handelt sich um einen regelrechten Zirkel: denn theologisches Denken ist echt nur aus dem Glauben, und doch soll sozusagen der Glaube von einem um den Glauben wissenden, aber doch wieder „jenseits" sich befindenden Standort auf seine Sachhaltigkeit geprüft werden. Es ist ein gefährliches Doppelspiel; denn wird die Bindung vergessen, so wird das „Seinsgebiet" der Theologie, welches von ihr als eine nur konkret zu durchlebende, spezielle Wirklichkeitsbeziehung behauptet wird, nivelliert, und es entweicht. Wird jedoch die Distanz vergessen, dann besteht nicht die Möglichkeit zu visieren und zu bedenken, dann kann nur Zeugnis und Bekenntnis abgelegt werden. Es genügt aber nicht, auf Gedeih und Verderb im Glauben zu sein, sondern die auf Distanz eingestellte Haltung möchte die Bahnen und Wege sich vergegenwärtigen, die grundsätzlich zur Verfügung stehen, um hineinzukommen. Deshalb sieht sie heimlich dauernd die anderen Wirklichkeiten, die sich mit dem Glauben „reiben", im Hintergrund schweben. So ist diese Distanzhaltung geneigt, die Glaubenswirklichkeit nur hypothetisch zu nehmen, aber mit der zwiefachen Möglichkeit, daß diese praktisch entweder durch die Reibung mit anderen Wirklichkeitsbezügen in jenem sie umringenden Raum zu schanden wird oder aber darin gerade ihren Charakter als letzte Wirklichkeit offenbart. Diese Distanz ist also nicht mit Gleichgültigkeit zu verwechseln, sondern es wird dadurch ein existenzieller Opportunismus, mit dem man schließlich alles decken kann, für den Glauben unmöglich gemacht.

Distanzhaltung Sünde?

Doch ist dieses hypothetische Reden von der im Glauben gemeinten Wirklichkeit nicht einfach in wissenschaftliche Formen gekleideter Unglaube? Hätte nicht hier gerade ein existenziell lebender christlicher Prediger die Aufgabe, zur Buße zu rufen und die Menschengedanken als Sünde zu brandmarken? Ist es nicht ehrfurchtslos, so umschreibend von der Wirk-

lichkeit zu reden, die christlich Gott genannt wird? Es handelt sich doch um ein schroffes Entweder-Oder, wie Jesus spricht: „Wer nicht mit mir ist, der ist wider mich!" Es handelt sich doch nach christlichem Zeugnis um den Gegensatz zwischen der sündigen Kreatur und dem Schöpfer. Es ist sehr ernsthaft zu bedenken, was Karl Barth in § 7 seiner Prol. zur Dogmatik geschrieben hat. Er erinnert an Anselm von Canterbury: „Auch er steht vor der Frage: welcher Erkenntnisweg führt mich zu der Wirklichkeit, wer oder was gibt mir das Recht, mit der Wirklichkeit überhaupt zu rechnen, deren Existenz ich da verstehen will?" (S. 97). Anselm betet sehr inbrünstig um Offenbarung, daß Gott sich zu erkennen gebe und das Flehen erhöre. Barth redet in jenem Kapitel von der Wirklichkeit des Wortes Gottes. Aber „Erkenntnis heißt hier prinzipiell An-Erkenntnis" ... „wir erkennen es nicht, sondern wir werden in ihm erkannt" (S. 102). Wird der Christ gefragt nach dem Rechtsgrund seiner Behauptung, daß er die Wirklichkeit des Wortes Gottes erkennt, so „sollte diese Antwort keinen Augenblick als Beteuerung und Theorie, sondern sofort mit der Tat gegeben werden ... daß wir ihm nachleben, dadurch, daß wir tatsächlich denken und reden als die Erkannten, als die Entdeckten, als die in der Wirklichkeit des Wortes Stehenden und Gehenden, als die Angesprochenen und Hörenden" (S. 104). Und ganz in den Zusammenhang damit gehört die Ablehnung aller Erkenntnistheorie (S. 105).

Der vorbehaltlose Einsatz unserer Person ist gefordert. Es ist die einzig sachgemäße Haltung wirklichen Glaubens. Richtig! Aber nun geht es nicht allein darum, mich, der ich mich etwa im Glauben finde, zu verteidigen, sondern die geforderte Rechenschaft ist vor allem nötig, damit auch die anderen Menschen sehen, welche eigentümliche Wirklichkeit sich in dem Glauben enthüllt. Darum sind im Kontakt mit der Wirklichkeit überhaupt, wenn es Glauben gibt, Bahnen zu eröffnen, auf denen eventuell jeder Mensch begründeterweise vor die Glaubensentscheidung sich gestellt sieht. Ob er dann betet, ob er in der Glaubensentscheidung lebt, ist eine zweite Frage. Die gegenwärtige Situation ist ja bekanntlich weithin dadurch gekennzeichnet, daß selbst bei gutem Willen, sich vorbehaltlos persönlich einzusetzen und ein Tatbekenntnis zu geben, die Voraussetzungen dafür erkenntnismäßig verdunkelt und verloren gegangen zu sein scheinen. Anerkenntnis ist nur möglich, wenn die Struktur des Anzuerkennenden, die spezielle Art seines Wirklichseins, im Zusammenhang mit oder im Unterschied von dem, was sonst wirklich „ist", präsentiert, entfaltet werden kann. Wie kommt dem Wort Gottes z. B. diese Bedeutung zu? Es ist eine Haltung erstrebt, die die Glaubensbindung nicht als eine zugezogene Schlinge betrachtet, sondern die nicht müde wird, die Voraussetzungen und Bedingungen echter Tat, echten Zeugnisses auf die ontologische Möglichkeit hin zu prüfen. Nur so wird echte Entscheidung vorbereitet für die, die jenseits des Glaubens sind, wie auch geklärt für die, die im Glauben stehen oder zu stehen meinen. Wenn es eine Glaubensentscheidung gibt, dann soll sie sich auch klar sein über die Tragweite ihres Inhaltes im Blick auf den Raum offener oder verborgener Seinsmöglichkeiten.

Ontologische Bedingungen der Glaubenserkenntnis gesucht.

Dies ist der Sinn der Distanz, jenes merkwürdigen Schrittes denkender Betrachtung. Es muß sozusagen theologisch gedacht werden, als wüßte man theologisch nichts; die Glaubensbindung muß ernst genommen werden — doch zugleich als bestände die Bindung nicht. Oder anders ausgedrückt: die „Autorität" der positiv-dogmatischen, christlichen Gegebenheiten ist nicht ihr eigener Garant. Ihre spezifische Vernünftigkeit vor kritischer Vernunft und vor dem Gewissen, ihre mögliche Selbstevidenz, die Sinnlogik des Glaubens ist zwar nicht persönlich für den jeweiligen Einzelnen — dessen Entscheidung bleibt —, aber in der Struktur selber klarzulegen — tastend, vorsichtig, probierend.

Diese Haltung muß für jede methodische Besinnung, für das methodische Durchdenken maßgebend sein. Sie ist hypothetisch-zweideutig. Im aktuellen Glaubensverhältnis ist sie nicht da. Wenn z. B. ein Mensch betet, dann wäre die kritische Haltung absurd. Ob jedoch theologische Betrachtung sich mit dem behaupteten Verhältnis zwischen Gott und Mensch, ohne jenes hintergründigen Raumes zu gedenken, begnügen kann, ist sehr zu bezweifeln.

Jeder Mensch muß sich darüber klar sein, daß die Möglichkeiten der Wirklichkeitserfahrung nie abgeschlossen sind; so muß auch der Glaubende gewärtig sein, daß die von ihm bezeugte letzte Wirklichkeit Gottes in Christus nie präzis von vornherein zu fixieren ist. Denn immer handelt es sich um sein Vorstellungsbild, neben dem es andere, tiefere, getreuere geben kann. Die Offenheit vorzubereiten, kann demnach auch die Aufgabe der Distanz sein; sie wirkt nach jeder Seite hin beunruhigend. Sie sucht den einzelnen, konkreten Wirklichkeitsbeziehungen des Menschen im Suchen nach Möglichkeiten irgendwie vorauszukommen, um den Raum zu öffnen für wahre Wirklichkeitsbegegnung, um jede Stagnierung zu überwinden. Deshalb redet das distanzierte Denken auch nur von Gottes-Vorstellung, selbst wenn es zugibt, daß es ein Glaubensverhältnis geben kann, in dem Gott realiter auf Grund von Selbstoffenbarung gegenwärtig ist. Bis ein solches Verhältnis in Gang gebracht ist, muß der Mensch vieler Revisionen gewärtig sein, daß „Gott" selber redet, und nicht das absolut herrscht, was voreilig als der ganze Gott ausgegeben wurde. Dies gilt sowohl im Blick auf den Einzelnen, wie im Blick auf die gesamte Menschheit. Daher die Distanz! Sie soll schützen vor Schematisierungen und Kurzschlüssen.

Sinn der Distanz: Offenheit.

Freilich ist die Besinnung keineswegs die volle Lebensentscheidung selbst, aber sie ist, solange und insofern das Leben Zeit für die Überlegung läßt, Hilfe und Mittel, zur Wirklichkeit selber zunehmend in ein wirkliches Verhältnis zu kommen.

Besinnungszeit.

Der Einwand radikalen Wirklichkeitsverständnisses.

Bisher wurde die Distanz des überlegenden Denkens gegenüber der Theologie zu rechtfertigen gesucht. Es ist aber nun daran zu erinnern, daß auch die Wirklichkeit selbst, die doch im Mittelpunkt für alle Überlegungen stehen soll, gegen diese Haltung zu protestieren scheint. Geht in der ruhigen, gelassenen Betrachtung das Wirkliche nicht seiner ganzen angreiferischen,

belebenden, bedrängenden Fülle, seiner tatsächlichen, widerständigen Härte verloren? Hat es die Betrachtung nicht mit dem viel milderen Erinnerungsbild zu tun? Das Wirkliche erfahren wir eigentlich nur im unmittelbaren Jetzt, in einer ursprünglichen Einheit von Denken, Handeln, Leiden und Sich-fühlen, und zwar so, daß wir nicht prinzipielle Überlegungen über das Wirkliche überhaupt anstellen können, sondern benommen sind von dem, was uns „hat". Wirklichkeit ist nicht einer Definition fähig, sondern sie überfällt immer neu, überraschend, unsystematisch. Der Aspekt, den das Wirkliche für uns hat, verwandelt sich dauernd mit den konkreten Erlebnissen, die wir haben. Wirklichkeit ist da im „affektiven" Verhältnis als Lebensfreude, als Lebensrausch, als Langeweile, als Schrecken, als schwebende Angst, als Pflichterfüllung und Untreue, als Tapferkeit und feige Flucht, als Geborenwerden, Kranksein und Sterben. Wer will systematisch ausdenken, was einem Menschen wirklich werden kann? Man denke nur einmal, welche mannigfaltigen Möglichkeiten mit dem Wort ‚Liebe' umfaßt sind. Daran wird deutlich: Nicht systematisierende Betrachtung, sondern konkretes Widerfahrnis läßt uns im Wirklichen sein. Viel eher in Ahnung und Drang, in Lebenshaltung und Lebensentscheidung, aber auch in Entsagung, Schmerz und Leiden drängt sich uns das Wirkliche auf; und das alles geschieht nicht auf einmal, sondern je verschieden im Verlauf der Lebensmomente, da wir in unserer Lebenszeit je verschieden im Wirklichen sind.

Jede kritische Philosophie, die ihre Fragezeichen an eine geschlossene Systematik setzt, hat in dieser Hinsicht recht. Es ist gut, wenn ein hart zugreifendes Erkennen-Wollen auf die „Zurückhaltung des Erkenntniswillens, das ehrliche Schweigen der unüberwindlichen Verlegenheit" verwiesen wird (Heim, Glaube und Denken; Zitat nach Grisebach, S. 35). Jedes Verhältnis zum Seienden geschieht von einer „perspektivischen Mitte" aus. „Sie ist nicht ein ruhender Raumpunkt, sondern auch ein Zeitpunkt, in das Geschehen von Tat und Leiden hineingestellt" (ibid. S. 100). Es ist unmöglich, ein „objektives" Bild der Wirklichkeit gewinnen zu wollen. Die Tatsache, daß der Mensch nicht nur im Ich-Gegenstand-, sondern auch im Ich-Du-Verhältnis lebt, macht das Problem der perspektivischen Mitte akut. Die Wirklichkeitsbilder wechseln mit den Menschen. Perspektivische Mitte
Ein naiver Realismus ist ausgeschlossen.

Andererseits betont Heim gegenüber Grisebach, daß unser Weltverständnis sich auf Grund letzter Gegebenheiten vollzieht. Alle Unterscheidungen, die wir machen, geschehen innerhalb von Unterscheidungssphären (Dimensionen), die wir als „letzte" Orientierungsflächen in uns tragen. Doch kehren wir zum Erfahrungsbefund selbst zurück.

So verkehrt es wäre, die perspektivische Sicht als subjektiv bedingte Unwirklichkeit (vgl. Reißner: Pastoraltheologie 1932, S. 236) abzutun, so ist doch gleichzeitig die Tendenz im Menschen zur Objektivität als Faktum anzuerkennen. Ein Streben, das die bloß eigene Perspektive übersteigen möchte, ist nicht auszurotten. Das Bewußtsein weiß heimlich um den Unterschied zwischen seiner Erfassung der Realität und der Realität selbst. Streben nach Objektivität.

In einem unaufhebbaren Zirkel sind wir wiederum gefangen. Weder ist es dem kritischen Nachdenken möglich, den eigenen Standpunkt zu verallgemeinern und eine Unabhängigkeit von den Einschränkungen der Kontingenz zu beanspruchen, noch ist es möglich, sich mit gutem Gewissen bei der Privatperspektive zu beruhigen. Wird hier eingewandt, dies sei kein allgemein menschliches Phänomen, es zeige sich in diesem Streben wieder das Vorurteil einer Perspektive, so ist dieser Vorwurf nicht zu widerlegen, er ist aber gleichmütig hinzunehmen. Denn es käme auf die Probe an, ob in der Verfolgung dieser Perspektive, im Treusein zu dieser Tendenz, es gelänge, wenn auch nur mit Maßen, ein Verhältnis zur Realität zu gewinnen, das bei aller Kontingenz mehr ist als beliebig, das vielmehr von der Realität her bewahrheitet wird.

Es ist also nicht, wie zum mindesten die Erfahrung eines Teiles der Menschen lehrt, eine ausgeklügelte, weltfremde Gedankenwillkür, sondern es liegt im Leben selbst die Tendenz, sich von der rein faktischen Jetzt-Perspektive zu distanzieren. Dies geschieht in dreifacher Weise.

Letzte Wirklichkeit im zeitlichen Sinne. Das Vorletzte.

Im Kontakt mit der Wirklichkeit geht uns auf, daß jeder Blickpunkt, jede konkrete Situation, solange wir noch weiterleben, nicht die letzte und einzig mögliche ist. Der Mensch hat, solange er im Leben steht, keine Zeit, in dem eigenen jeweiligen, perspektivischen Kreis völlig zu verweilen, sondern es liegt gerade an der Zeit, daß der Mensch zeitlebens in den Bannkreis immer neuer Perspektiven durch Lebensschicksal und Lebensbegegnung hineingezogen werden kann. Darin liegt die Wurzel der Kritik gegen alles, was sich als abgeschlossen vorhanden und zu Ende gekommen gibt. Der Mensch ginge in einem Augenblick seiner Zeit nur auf, wenn er stürbe (und ob er darin aufgeht, ist auch noch nicht entschieden), oder wenn sein ganzes Bewußtsein auf einen einzigen Punkt fixiert würde und er gleichsam „nicht wieder herunter käme" (in einer Form des Wahnsinnes). Selbst im größten Schmerze, in der an Ekstase grenzenden Freude können wir uns nicht halten. Die Krisis jedes Augenblicks, jeder Erfahrung ist der nächste Augenblick. Die für uns letzte Wirklichkeit steht immer noch aus; rein zeitlich im äußerlichsten Sinne verstanden strebt unser Leben auf seine letzte Erfahrung immer zu.

Doch nicht nur im Blick auf die Zeitlichkeit unseres Lebens stehen wir in der Problematik des Vorletzten und Letzten. Wenn wir z. B. mit

Relativ letzte Wirklichkeit im qualitativen Sinne als Bedeutsamkeitseinheit.

Menschen zusammenkommen, die eine ganz andere, tiefere, umfassendere Perspektive der Wirklichkeit zu haben scheinen als wir, dann bricht das Streben in uns auf, sie zu verstehen und wenigstens teilweise für uns selbst zu gewinnen. So bringt uns jede echte Begegnung mit Menschen über uns hinaus. Sie verändert uns gleichsam qualitativ. Dies kann auch darin bestehen, daß uns ein ganz anderes Lebensschicksal aufgehen kann. Es liegt eine heimliche Tendenz in uns zu einer die bloß isolierten Einzelperspektiven übergreifenden konkreten Einheit. „Wahrheitsstreben", „ethische Verpflichtung" an die Gemeinschaft oder an den Nächsten, wie weit sie auch immer gefaßt sein mag, sind Äußerungen dieser Urtendenz. Was bedeutet dies anders, als daß jede Wirklichkeitserfahrung dunkel und

verworren auf eine „höhere", relativ letzte Einheit, auf ein Bedeutsamkeitsganzes bezogen ist? Dies wird nur aufs neue dadurch bestätigt, daß diese Einheit sich unserem Erfahrungsstande ensprechend verschiebt und in wechselnder Erscheinung wiederkehrt. Die Wirklichkeit ist für uns nicht rein aufgesplittert in eine durcheinander gewirbelte Masse von Einzelerfahrungen im Lebensverlauf. So sehr es einerseits so zu sein scheint, so muß doch betont werden, daß wir die Einzelerfahrungen durch die Tatsache, daß wir sie gemacht haben, in unserm Bewußtsein mehr oder weniger verbunden haben. Gäbe es so etwas nicht wie eine Mannigfaltigkeit in der Einheit, dann wäre gar kein Verstehen der Einzelmomente möglich. Sie wären ohne jede Analogie und Auslegungsmöglichkeit. Freilich wächst die Erfahrung; ferner gibt es gewisse Fälle, die völlig isoliert in unsere Erfahrung einbrechen können. Aber gerade, wenn wir uns so ausdrücken, so ist eine gewisse Einheit und Kontinuität des Verstehens vorausgesetzt. Wenn recht gesehen wird, meint dies Heidegger mit dem Ausdruck Seinsverständnis, das zu den Menschen gehört. Gäbe es diese innere Zusammengehörigkeit der Erfahrungsmomente grundsätzlich nicht, dann wäre kein Menschenleben möglich. Es zerfiele in Einzelmomente und hätte keine Geschichte. Auf Grund dieser Einheit vergleichen wir die Erfahrungen miteinander, „lernen" wir, werden wir „klug" aus Erfahrung. Das heißt, je mehr wir zum Wachsein bereit sind, um so weniger ist es uns möglich, einfach „im Realen" zu schweben, wie es gerade geschieht, und es dabei bewendet sein zu lassen, sondern es drängt sich uns auf, vergleichend, und weil das nicht harmonisch verläuft, kritisch, wartend, sichtend uns zu verhalten. Die Mannigfaltigkeit der Erfahrungen ruft in ihrer Verschiedenheit oft die schärfste Konkurrenz hervor, welche von ihnen denn qualitativ die letzte, die unüberholbare ist, die mehr Macht über uns hat als alles andere mögliche. Sehr selten werden wir in der Lage sein, eindeutig darüber Auskunft zu geben, weil sehr vieles uns intensiv und energisch angeht, und weil auch das qualitativ verstandene „Letzte" immer wieder von nachfolgenden Erfahrungen, also im Blick auf den zeitlichen Charakter des Menschen, bedroht ist. Jedenfalls ist uns aber die Sphäre eines für uns, d. h. relativ Letzten, eine formale Wertsphäre, im alltäglichen Leben nicht fremd.

Relativ letzte Weltsicht.

Darüber hinaus jedoch bricht im Menschen zu gewissen Zeiten starken Erlebens oder kontemplativer Besinnung, oft mitten im nüchternen Wirklichkeitszusammenhang, der als Beseligung oder Schrecken oder fade Alltäglichkeit oder wie auch immer in dem betreffenden Augenblick erfahren sein mag, so etwas wie eine universale Sicht, ein universales Gefühl auf, in dem das All der Realitätserfahrungen zusammensinkt und aufgehoben wird zugleich. Ein solches „Gefühl" taucht alles Gegenwärtige, Vergangene und Möglichzukünftige für uns „letztlich" in sich hinein. Aus solchen letzten „Einheiten" leben wir. Ein letztes Weltgefühl, eine letzte Weltsicht bestimmt uns immer. Dies Letzte ruht, so oder so geartet, in der Tiefe eines Menschen, einer Gruppe, eines Volkes, eines Kulturkreises oder einer Religionsgemeinschaft, alles in seinem Lichte beleuch-

tend. Diese Sicht kann konstant beharrlich oder auch nur oberflächlich sein. Sie kann plötzlich hervorbrechen, kann sich auch wandeln und so völlig umschlagen, daß eine völlige Verwirrung aller Anschauungen eintritt. Denn die Tiefen sind in Erschütterung gebracht, in der Sphäre des Letzten verschiebt sich etwas.

So sehen wir, daß es wesensmäßig zum Leben gehört, über den bloßen Augenblick hinaus zu sein. Die Tendenz zum Letzten ist dreifach: nämlich zeitlich, qualitativ und in der Tatsache des vereinheitlichenden, augenblicklichen Gesamtgefühls begründet.

Doch haben wir ein Recht, über letzte Wirklichkeit Besinnungen anzustellen, die das Gesagte inhaltlich überschreiten? Läßt sich mehr als diese schwebende Problematik ausmachen? Ist nicht alles weitere, in Distanz geschehende Denken eine Vergewaltigung der Wirklichkeit, die sich je verschieden in dem einzelnen Leben zeigt?

Die Glaubenswirklichkeit in dem Rahmen des dreifach verstandenen Letzten.

Von dem Raum aus, der die theologisch behauptete letzte Wirklichkeit umringt, scheint es prinzipiell fraglich zu werden, ob es eine zu entfaltende Glaubenswirklichkeit rechtmäßigerweise überhaupt geben kann, die einer speziellen Betrachtung unterzogen werden darf. Denn jede Wirklichkeitsbegegnung, die der Mensch im zeitlichen Lebensraum macht, wird von der nächsten bedroht. Auch die theologisch gemeinte Wirklichkeitsbeziehung ist grundsätzlich in dieses zeitliche Los eingespannt, ist der Krisis von möglichen künftigen anderen Erfahrungen ausgesetzt. Denn die Tatsache, daß der Mensch in der Zeit ist, und daß er bei keinem Augenblick, auch nicht bei einem Glaubensaugenblick als letztlich vor dem Tode verweilen kann, bleibt. Aber wir sahen, dieser zeitliche Sinn von dem Letzten ist ja nicht der einzige. Das Letzte ist rein formal als eine relativ-letzte, qualitativ-bestimmte Beziehungseinheit wirksam, in der das Begegnende auf seinen relativen Zweck und Wert abgeschätzt, daraufhin eingeordnet oder auch ausgestoßen wird. Vollends in dem sogenannten Phänomen der „Weltsicht" spielt das „Letzte" diese Rolle. Es transzendiert in diesem Sinne die Zeit, weil die zeitlichen Erfahrungen in diese „letzte" Einheit hineinbezogen werden. Das Letzte als Beziehungseinheit, als Zweck und Weltgefühl verstanden, hat unter Umständen längeren Bestand. Solche Einheiten sind sogar immer vorhanden, wenn sie auch inhaltlich wechseln, auf Grund neuer Erfahrungen.

Formaler Funktionsbegriff.

Überblicken wir diese Tatbestände, so läßt sich inhaltlich nicht allgemein sagen, was letzte Wirklichkeit ist. Es handelt sich um einen formalen Funktionsbegriff, der eine allgemeingültige inhaltliche Bestimmung verbietet. Auch die qualitativ bestimmten zeitweiligen Einheiten, aus denen heraus die Erfahrung sich ordnet, sind keine ruhenden Gegenstände, sie entweichen vielmehr immer wieder. Nur in actu kann jemand auf letzte Wirklichkeit hinweisen, was ihm so geworden ist, wird oder zu werden scheint. Letzte Wirklichkeit wechselt anscheinend mit dem Bedeutsamkeitszusammenhang, in dem davon die Rede ist. Damit wird uns noch einmal sehr deutlich, daß die in der Theologie behauptete letzte Wirklichkeit nicht problemlos für den Menschen „da" ist, sondern für den

in der Zeit lebenden Menschen in Konkurrenz und Reibung steht mit sonstigen Erfahrungen. Man könnte sagen, es stehen „Götter" gegen „Götter" bzw. gegen „Gott" im Glauben.

Hier liegt nun das eigentliche theologische Problem der letzten Wirklichkeit. Es ist die Frage, wie die Glaubenswirklichkeit zu der Bedrohung durch zeitliche Erfahrung steht? In der Logik unseres Gedankengangs bleibend würden wir vor allem auf die Bedrohung der Glaubenswirklichkeit durch die zeitlich letzte Erfahrung des Menschen, den Tod, stoßen. Damit hängt aber aufs innigste die Frage zusammen, ob etwa die „letzte Wirklichkeit" des Glaubens qualitativ so mächtig sein kann, daß sie sich nicht nur zeitweilig als Beziehungseinheit für alle Erfahrungen hält, sondern in aller Zeit des Menschen siegreich im Ansturm anderer zeitlicher Erfahrungen, die sie in die Auflösung hinein zu reißen drohen, dominiert. Die Glaubenswirklichkeit müßte in diesem Falle wirklich die letzte sein, weil sie auf Grund ihres Seins nicht die vorletzte werden kann, weil sie am Ende „bleibt".

Hypothetische Bestimmung einer bleibenden letzten Wirklichkeit.

Der christliche Glaube scheint die Wirklichkeit, die Gott genannt wird, als solche letzte Wirklichkeit zu verstehen. Es handelt sich um die letzte, weil zugleich „höchste", fundamentalste und erste Wirklichkeit. Im Englischen ist Ultimate Reality in diesem Sinne gebraucht. Das, was schlechterdings end-gültig, end-wertig, absolut bedeutungsvoll, primär, fundamental und final ist, heißt letzte Wirklichkeit.

Ultimate Reality.

Der zeitliche Erfahrungsweg des Menschen braucht nicht aufgegeben zu sein, wenn von einer solchen Wirklichkeit die Rede wäre; aber sie setzte sich als in Rang und Qualität unüberbietbare, nicht einzuholende, schlechterdings konkurrenzlose „Werterfahrung" durch („Erfahrung" im weitesten Sinne verstanden, als der Bereich, in dem der Mensch der Wirklichkeit begegnet; auch der Glaube kann ein Begegnungsweg sein). Eine solche Begegnung käme grundsätzlich jeder Erfahrung zuvor, wäre immer primär, „erste" Wirklichkeit und darum auch „letzte", über die hinaus es schlechterdings nichts „Höheres" gibt. Die Grenze, die das Letzte jetzt darstellt, ist nicht das zeitliche Aufhören, sondern die Grenze der überströmenden Fülle, der Seinsmächtigkeit, oder des unbedingten Anspruchs. Die Bedeutung liegt darin, daß alle möglichen Bedeutsamkeiten anderer Art im Entscheidungskampf der Lebenserfahrungen überholt sind. Denn eine letzte Tiefe im Menschen ist getroffen, die Sphäre des normativ Zwingenden, in der eine letzte Entscheidung gefordert ist. Diese so verstandene letzte Wirklichkeit wäre in der Lage, jede andere Wirklichkeit, die im Verlauf des Lebens in die Erfahrung treten könnte, zu überwinden und zu überführen.

Allein, diese Überlegung ist rein idealiter und hypothetisch gemacht. Es wird aber deutlich geworden sein, daß „Gott" für den Glauben eine solche letzte Wirklichkeit zu sein scheint. Die Problematik wurde entfaltet: sie besteht in der Grundfrage, wie eine solche, vom Glauben bezeugte bzw. behauptete letzte Wirklichkeit sich trotz der beständigen zeitlichen Krisis im zeitlichen Erfahrungsraum des Menschen durchsetzt, wieso sie alle

möglichen zeitlichen Situationen transzendieren und darum meistern könnte. Um diese Problematik nicht zu verschleiern, wird eine selbstverständliche Identifizierung von letzter Wirklichkeit mit dem, was christlich Gott heißt, abgelehnt. Nur der konkrete Mensch, der sich dauernd, wenn auch nur dunkel und heimlich, in die Wirklichkeitsproblematik eingetaucht

In actu. weiß, könnte in actu jene Identität bezeugen. A priori ließe sich nichts darüber ausmachen. Es fällt nun noch ein Licht auf die Distanz. Denn gibt es eine solche Wirklichkeit, die letztlich außer Konkurrenz ist, dann ist es eine Verschleierung der Größe dieser Tatsache im zeitlichen Lebensraum des Menschen, wenn selbstverständlich von ihr geredet wird. Sie transzendiert ja so die Durchschnittserfahrung des Menschen, daß sie nur tastend, von verschiedenen Seiten her entfaltet und allmählich in ihrem Sein und Wesen enthüllt werden könnte. Eine solche letzte Wirklichkeit hätten wir nie spekulativ und abstrakt im Griff. Wir würden in das konkrete Leben mit der unsystematischen Mannigfaltigkeit seiner Erfahrung selbst hineingewiesen, und es käme auf die immer neue Probe an, ob die letzte Wirklichkeit für uns als letzte sich bewährt. Diese Weise des Wirklich-Werdens für uns und der Aneignung steht in dem distanzierten Denken mit zur Frage. Damit ist die ursprüngliche Verwurzelung der ontologischen Frage im Leben des Menschen aufgewiesen. Der Glaubende und Nichtglaubende erfährt sie bewußt oder unbewußt als Schicksal. Jede Theologie muß auf diese Problematik ausgerichtet sein. Englische Theologie gibt dazu fruchtbare Anregungen. Auf die ontologische Frage gibt sie die ontologische Antwort, in der die letzte Wirklichkeit repräsentiert wird.

Thesen.

1. Der Problemansatz theologischen Denkens, auch sofern dieses Denken auf Grund der Bibel und des Bekenntnisses geschieht, liegt in der freien Frage nach letzter Wirklichkeit, deren Seinsart und Bedeutung im Hinblick auf die praktisch und theoretisch zu erfassende Gesamtheit von Natur und Geschichte in ihrer spezifischen Vernünftigkeit beständig neu aufzuhellen ist. Dadurch empfängt das Gottesproblem seine Konzentration und seinen Spielraum.

2. Dieser ontologische Problemansatz allein wird der Situation des glaubenden Menschen gerecht, der sich in der Wirklichkeit vorfindet, und entspricht zugleich der Struktur der menschlichen Wirklichkeitserfahrung überhaupt, die das Problem des Letzten in vielfacher Weise in sich trägt.

3. Theologische Besinnung hält in aller Bindung an die Tradition Distanz zu ihr, um jeweils gegenwärtiger Begegnung mit letzter Wirklichkeit zu dienen.

B. Die ontologische Antwort.

Harmonie. 1. Anglikanische Theologie ist die Theologie einer höheren Harmonie. Die verschiedenen Momente in dem gottheitlichen Sein kommen zum Sprechen. Die mannigfaltigen Aspekte der Welt, die auf

Gott hinweisen, ergänzen sich gegenseitig. Hier droht zwar die Gefahr, daß ein letzter Radikalismus preisgegeben und die Tatsache des Ärgernisses durch den Nachweis der „Vernünftigkeit" vergessen wird. Es besteht die Neigung, sich allzu schnell mit der modernen Kultur zu versöhnen, wobei sich zuweilen das Gefühl bildet, als seien gewisse Tendenzen der modernen Welt sowohl wie des christlichen Glaubens übersehen. Das Gesamtgefühl scheint in englischer Theologie anders zu sein als bei einem Teil der deutschen Theologie. Es ist keine Frage, daß sich unser Denken viel radikaler bedroht fühlt von der Unmöglichkeit einer Theologie überhaupt. Die Lage ist, wie oft betont wird, nicht durch den Heilszweifel Luthers gekennzeichnet, sondern durch den Zweifel an der ontologischen Möglichkeit des coram Deo selbst. So besteht ein Mißtrauen gegen die Theologie der Harmonie. Gleichwohl ist der Grundansatz richtig; denn was nützt eine Lehre vom Heil, das die Kirche verkündigt, wenn die seinsmäßigen Voraussetzungen unverständlich sind? Harmonie bedeutet noch nicht an sich Vereinfachung, sondern heißt, in der Gesamtschau die mannigfaltig sich zeigende Wahrheit auszuhalten und an ihrem je eigenen Platz stehen zu lassen, um für ihre Verschiedenheit und Fülle Raum zu schaffen im Ganzen. Einseitiger Radikalismus als solcher ist noch kein Beweis für die Richtigkeit. Es könnte ja auch darin die Wahrheit liegen, daß man sich nicht nur negativ, sondern gleichsam auch positiv enttäuschen lassen muß, wobei nicht der hoffnungslose Zwiespalt, vielmehr die in den verschiedenen Aspekten liegende, übergreifende Einheit Anerkennung verlangt. Was in dem einzelnen Fall betont werden müßte, hinge von der Situation ab. Denn weder über den Zwiespalt noch über die Einheit verfügt der Mensch. Realität selber steht im Hintergrund und wartet auf unsere Begegnung und Entscheidung. Darüber hinaus jedoch wäre es ungerecht, wollte man der gesamten englischen Theologie die Gefahr der Harmonisierung und Preisgabe eines letzten, notwendigen Radikalismus vorwerfen. In den Schriften Temples z. B. sind wir auf Gedanken gestoßen, die alles andere als reine Harmonie in der Welt geben. Erinnert sei an die 'Niederlage', das Leiden Gottes, das „Selbstopfer als das Grundprinzip der Welt" in Christus. Auch die anderen Theologen reden nicht nur von der Inkarnation auf Kosten des Kreuzes. Wohl aber isolieren sie dieses nicht jener gegenüber. Hier sei noch an J. K. Mozley erinnert, der immer wieder die Notwendigkeit betont, Inkarnation und Versöhnung (atonement) nicht auseinander zu reißen. "The cross, not the manger, Calvary not Bethlehem is the heart of the New Testament" (Ritschlianism, S. 261). Auch in dem deutsch-englischen Aufsatzwerk: Mysterium Christi (1931) äußert er denselben Gedanken. Als Nicht-Anglikaner sei C. Ryder Smith, der Principal von Richmond College, der Praesident der Wesleyan Konferenz von 1931/32, genannt, der immer betont: die Inkarnation ohne das Kreuz ist nur die halbe Wahrheit; sie würde die Offenbarung Gottes für eine nichtgefallene Menschheit sein; Christ crucified bringe jedoch die Versöhnung der sündigen Menschheit.

Positivität Gottes.

2. Anglikanische Theologie handelt vorwiegend von der Positivität des gottheitlichen Seins und entfaltet die Natur des christlich verstandenen Übernatürlichen. Das Problem der „Rechtfertigung des Sünders", der in einer „gefallenen Welt" lebt, tritt in dieser prägnanten Form nicht sonderlich hervor, vor allem nicht in dieser Terminologie. Dieser Komplex ist jedenfalls überschattet von der Entfaltung der letzten Gotteswirklichkeit. Grundsätzlich ist dem zuzustimmen.

Die Frage: Was ist letzte Wirklichkeit, hat vor dem, was Sünde genannt wird, in der Ordnung der Besinnung, den Vorrang.

Die Wirklichkeit Gottes ist ja vorausgesetzt, soll überhaupt von „Sünde" geredet werden können. Denn Sünde gibt es nur vor Gott. Freilich kann diese zunächst nur vorläufig für das Denken gemachte Außerachtlassung der Sünde dazu führen, daß sie auch praktisch übersehen wird. Die theoretische Distanz würde dann von streng christlichem Denken als unchristlich abgelehnt werden müssen. Denn alles, was über die Gotteswirklichkeit gesagt wird, ist von vornherein auf die geschichtliche Welt des Menschen bezogen. Gott wird nicht zuerst beschrieben und danach das menschliche Verhältnis hinzugefügt, sondern christliches Denken sieht von vornherein die Wechselwirkung: die in Christus bezeugte Offenbarung ist zugleich Versöhnung der 'in Sünde' seienden Menschheit. Aber 'Sünde' ist nur ein Element in dem vom Glauben bezeugten Relationsganzen. Die 'Wirklichkeit' Gottes hätte für die Besinnung den Vorrang. Denn von Gott wäre dem Glauben zufolge auch dann noch etwas zu sagen, wenn 'Sünde' nicht mehr wäre.

Aber abgesehen von diesem theologischen Grund wäre es eine Verdeckung der gegenwärtigen Situation, mit der Sünde anzufangen. Denn ist es nicht erst wieder in das Bewußtsein zurückzurufen, was mit 'Sünde' gemeint ist? Rudolf Otto's Arbeit hat wichtige Beiträge dazu gegeben. Diejenige Wirklichkeit, der gegenüber eine 'Verfehlung', ein 'am-Ziel-vorbeischießen' (ἁμαρτία), ein Abirren und Verlorengehen möglich sein soll, muß auf das Ganze gesehen uns erst wieder aufleuchten. Daß moderne Menschen freilich glauben und sich als Sünder wissen können, ist nicht in Abrede gestellt. Es handelt sich hier nur um die Aufhellung der Struktur. Andererseits soll damit auch nicht demonstriert werden. Denn nur im Leben selbst kann letztlich aufgehen, was es heißt: ich bin ein Sünder.

('gefallene Welt').

Es ist auch unmöglich, gleichsam axiomatisch-starr von 'gefallener' Schöpfung zu sprechen. Dieser Punkt ist noch etwas zu klären. Zunächst muß betont werden, daß es sich hierbei trotz allem vielleicht unübertreffbaren Tiefsinns nur um eine 'Vorstellung' über die Welt handelt. In Distanz betrachtet, ist es eine Deutung des Sachverhaltes des jetzigen Weltzustandes, des jetzigen menschlichen In-der-Welt-Seins unter anderen. Auf die äußerliche Anlehnung an die biblische Erzählung ist auf jeden Fall zu verzichten. Übel und Tod sind in der Welt gewesen, bevor ein Mensch auf Erden war und sündigen konnte. Der allgemeine Gedanke der Evolution (wie auch immer verstanden) ist nicht mehr aufzugeben, wider-

spricht ja auch dem Gottesglauben nicht. Jene Rede von gefallener Schöpfung erfolgt nun innerhalb des 'stufigen' Gesamtgeschehens erst vom menschlichen Horizont aus, nachdem Menschen-„Welt" und menschliches Seins-verständnis ins Dasein getreten ist, und zwar geschieht diese Rede, abstrakt betrachtet, als eine menschliche Deutung unter anderen. Diejenigen Menschen, die diese Vorstellung haben, bringen in ihr zum Ausdruck, daß eine menschliche Ur-verfehlung gegen eine gewisse Wirklichkeit, die Gott genannt wird, dafür verantwortlich zu machen sei, daß der Mensch so sei, wie er sei: leidend, todverhaftet, vor allem aber: immer neu die Urverfehlung gegenüber jener letzten Wirklichkeit 'notwendig' aus verlorener Freiheit betätigend. Damit ist die ganze Menschen-'welt', die Sphäre des Menschseins innerhalb des Ganzen, zugleich ihrer ursprünglichen Möglichkeit beraubt. Sie ist beständig in der Gefahr der völligen Verlorenheit im Blick auf jene letzte Realität, die als Grund und Ziel, als Heimat und letzte Erfüllung des vollkommenen Menschseins angesehen wird. Dieser 'Sturz', dieses 'Herausfallen' aus der ursprünglichen Intention, die für die Menschenwelt 'vorgesehen' ist, wirkt sich zugleich zerrüttend auf das Verhältnis der Menschen untereinander aus. Dies etwa ist der Inhalt jener Deutung der faktischen Welt als einer gefallenen Welt. Diese Deutung zeugt davon, daß die betreffenden Menschen ein heimliches Wissen haben von der letzten Bestimmung menschlichen Lebens. Menschliches Leben ist dazu da, hat darin sein Sein, daß eine bewußte Ausrichtung auf jene letzte Wirklichkeit hin stattfindet. Christlich gesprochen: Menschliche Geschöpfe mit Freiheit ausgestattet, sollen im Schöpfungszusammenhang frei dem Schöpfer dienen. Geschieht dies nicht, dann wird die Schöpfung und der Mensch selbst derartig degradiert, daß die Welt nicht mehr eindeutig für uns auf den Schöpfer hinweist. Dies letzte aber ist eine Tatsache.

Was ist zu dieser Deutung zu sagen? Faktum in der gegenwärtigen Erfahrung ist, daß diese Welt uns keine vollkommene Welt zu sein scheint. Innerhalb der Menschenwelt und mehr oder weniger unbeabsichtigt auch in der 'Natur' wird viel Verderben geschafft durch falschen Gebrauch der menschlichen Freiheit. Der Glaube sagt: Dieser falsche Gebrauch hat im tiefsten seine Wurzel in der Loslösung bzw. Losgelöstheit von der letzten Gotteswirklichkeit. Aber ist es darüber hinaus angängig, alles Übel in der Welt mit diesem Mißbrauch menschlicher Freiheit in Zusammenhang zu bringen? Ein Urteil wie das von der 'gefallenen' Welt, generell verstanden, überschreitet die Grenze des fundierten 'Wissens'. Dies Theologoumenon ist der Ausdruck gewisser Menschen dafür (obgleich jeder Mensch wohl heimlich etwas davon weiß), daß sie um eine Intention für das Menschendasein wissen, die in der völligen Einheit mit der letzten Wirklichkeit des Schöpfers sich realisiert. Ihre Erfüllung aber entbehrt der Mensch schmerzlich innerhalb der mit Übel durchsetzten faktischen Menschenwelt und der mit Übel durchsetzten Welt überhaupt deshalb vor allem, weil er sich letztlich in seiner verhängnisvollen Freiheit vor jener Ur-Wirklichkeit des Schöpfers schuldig, schuldig werdend,

sündig weiß. Dieses Schuldigsein und Entbehren wurde damals in Galiläa und wird immer wieder denen radikal offenbar, die sich im Glauben vor Jesus Christus gestellt sehen. Denn in ihm geht ihnen das göttliche Ziel auf. Vor dem gekreuzigten Christus kommen wir zur schmerzlichen Entdeckung, daß wir Sünder in einer sündigen, verfehlten, 'verloren-gehenden' Menschheit sind. Freilich ist dies nicht eine axiomatisch zu handhabende Erkenntnis, es ist aber die Erfahrungsbasis für die Rede von der gefallenen Welt. Unmöglich ist es, diese Rede als 'objektive', jedermann einsichtige Lehre verstehen zu wollen. Sie ist geboren in kontingenten Glaubenssituationen gewisser Menschen, sie bricht auf in der geahnten, geglaubten Beziehung zu jener letzten Wirklichkeit Gottes. Sie gilt nur 'coram Deo' und ist nicht zu verwechseln mit einem landläufigen Pessimismus, der nichts von einer letzten Wirklichkeit weiß, auf die der Mensch ausgerichtet sein soll.

Diese Ausführungen wurden gemacht, um den Vorrang der 'Wirklichkeit Gottes' zu zeigen und das für die Besinnung geübte thematische Absehen von Sünde und gefallener Welt zu rechtfertigen. So versuchten wir, in der Besinnung das gottheitliche Sein aufleuchten zu lassen, wie es in der Glaubensbeziehung (auch in der Rede von Sünde) vorausgesetzt ist. Mit der Fülle und Positivität der Gotteswirklichkeit hängt es zusammen, daß auf ihr völliges systematisches In-den-Griff-Bekommen zu verzichten ist. Die Einlinigkeit eines Prinzips, von dem aus starr der Bereich der Gott-Menschbeziehung abgezirkelt wird, ist etwas anderes als die im lebendigen Glauben bezeugte Gotteswirklichkeit. Alles Denken weist hinein in die Mannigfaltigkeit der Lebensaugenblicke, in denen konkret-verschieden sich die Gott-Menschbeziehung verwirklichen kann. Dies ist vor allem der Grund für das Mißtrauen, von 'Sünde' zu schnell und forciert theoretisch zu sprechen. Sünder kann der Mensch nur 'werden', er weiß es nicht abstrakt, sondern es geht ihm auf in der konkreten Situation, wenn Gott 'erscheint'. Gefallene Welt ist auch kein starres Axiom, sie tritt als solche nur in die Erscheinung in gewissen Glaubenssituationen. Es gilt, Distanz zu wahren, damit nicht von einem Punkt aus verallgemeinert wird und dadurch andere, echte Wirklichkeitserfahrungen entmächtigt werden. In der stereotypen Rede von gefallener Schöpfung liegt sehr oft eine auf Kurzschlüssen gegründete Absolutsetzung einer gewiß zentralen Erfahrungsreihe des Menschen, die durch die nicht zu bestreitende Tatsache der menschlichen Bosheit und Beschränktheit, des Leidens, des Todes, des ganzen 'unerlösten', von Ohnmacht und bösen Gewalten durchsetzten Zustandes der Menschenwelt immer wieder allein recht zu haben scheint. Doch die auf Distanz eingestellte Besinnung darf sich nicht zu solchen absoluten Urteilen hinreißen lassen. Die Erfahrung in dieser Welt weiß auch von anderen Augenblicken: es leuchtet etwas auf von Schöpfung selber. An diesem Punkte hört die systematische Überlegung auf, da gilt es einfach aufzuzählen. Man lese z. B. die Lobpsalmen, in denen unmittelbare Begegnung mit Gott zu uns spricht. Die Feste der Himmel bei Tag und bei Nacht und die Erde und das Meer,

die Bäume und das Gras, das Vieh und die Vögel des Himmels und die Blumen, die Gewitter und der Sturm, die Ordnung des Jahres, der Menschen und Völker Schicksale, das Entzücken und tiefe Staunen vor der Fülle der lebendigen Welt, der tiefe Schrecken und das heimliche Entsetzen vor dem grandiosen Dasein zugleich: das alles ist Schöpfung. Die unendliche Fülle dessen, was aufgezählt wird, daß es da ist und wie es da ist — es brauchte ja nicht zu sein —, weist immer neu hinein in die Mannigfaltigkeit von Erfahrungsaugenblicken. Wenn dann in solchen Momenten verweilender Hingegebenheit oder spontanen, plötzlichen Ergriffenwerdens die Größe und Fülle des Daseins, abgesehen von dem Elend, das es gibt, eine Ahnung vom Schöpfungsgeheimnis in uns aufsteigen will, dann gilt es, diese Momente nicht ihres eigenen Wertes und Verhältnisses zum Dasein dadurch zu berauben, daß man sie auf Grund der von der Eitelkeit zeugenden Erfahrungstatsachen nicht für wahr haben will. Dieses 'Schöpfungsmäßige' ist eine Erfahrungsreihe, von der man annehmen sollte, daß jeder Mensch wenigstens etwas von ihr persönlich weiß.

Doch darf nicht unkritisch von der Erscheinung der Positivität Gottes in der Welt gesprochen werden. Denn diese Erfahrungen sind nicht in der Verfügung, sie springen und leuchten auf nur in bestimmten Augenblicken gewissen menschlichen Lebens. Die Welt kann nicht eindeutig gleichsam in Totalität als 'Schöpfung' ohne jede Einschränkung bezeichnet werden. Es handelt sich immer um Verhältnis-Erfahrungen, wenn sie auch mit einer notwendigen Beharrlichkeit wiederkehren. Die verschiedenen Menschen sind ihnen verschieden stark zugänglich, je nach den sonstigen Umständen ihres eigenen augenblicklichen Zustandes. Sie können durch Erziehung, durch starke Erfahrung von Leid und Krankheit, durch soziales Elend, durch Trostlosigkeit und Hunger zurückgedrängt sein oder als absolute Illusion über die Wirklichkeit erscheinen. Der Mensch kann völlig teilnahmslos und ungerührt bleiben, ja mit ehrlicher Entrüstung, indem er auf die brutale Wirklichkeit hinweist, jede Rede von Schöpfung als müßige, unwahrhaftige Spekulation zurückweisen. Es gibt viele individuell bestimmte Gegengründe, die nicht einfach mit dem Wort 'Sünde' zurückgewiesen werden können. — Dennoch wird die Urtatsache, daß es überhaupt eine solche Welt wie diese gibt, in jedes Menschenleben als Grund des Staunens und der Ehrfurcht unter gewissen Bedingungen eintreten können. Der Mensch ahnt etwas von dem Geheimnis des Schöpfers.

Auf eins ist noch hinzuweisen: Die Positivität des Schöpfers ist etwas anderes als die Positivität der Schöpfungsordnungen. Dahinein spielt der Unterschied von Schöpfer und Geschöpf. Das sehr schwierige Thema der Schöpfungsordnungen im Blick auf das menschliche Gemeinschaftsleben kann hier nicht erörtert werden. Aber auch da gilt es, mit Gesamt-Urteilen nach beiden Seiten hin vorsichtig zu sein. Sonst besteht die Gefahr des naturalistischen Positivismus und der das Sein entstellenden, rein negativen Kritik. Es ist unmöglich, ein ein für alle

Mal gültiges Urteil abgeben zu wollen. Denn wenn in dem einen Fall von Schöpfung geredet werden muß und die Nichtanerkennung Sünde wäre, so kann dasselbe Urteil für andere konkrete Lagen in dieser Ungebrochenheit durchaus falsch sein. Nichts ist in der Verfügung, um die Prüfung und Entscheidung im Zusammenhang mit der konkreten Situation kommt man nicht herum. Da allein entscheidet sich, wie geurteilt und gehandelt werden muß. Besonders schwierig ist dies für die Verantwortlichen, weil sie stets in größerem Rahmen über je einzelne konkrete Situationen hinaus denken und handeln müssen.

Trinität als Antwort.

3. Die zusammenfassende ontologische Antwort gibt anglikanische Theologie durch die Lehre von der Trinität, die in der Lehre von den verschiedenen Attributen Gottes ihre Vorbereitung findet. Die gerade für die gegenwärtige Situation verständliche Bedeutung dieser christlichen Lehre darf wohl in Folgendem gesehen werden: die Notwendigkeit, daß die Gottesbegegnung sich nicht in einem einlinigen, starren Gesetz schablonenhaft und wirklichkeitsfremd erschöpft, braucht nicht durch die Kritik erwiesen zu werden, sondern ist schon dogmatisch garantiert.

Durch die Dreieinigkeitslehre ist die christliche Gotteslehre von allen eindeutigen, gesetzlichen Heilspfaden unterschieden. Der christliche Glaube weiß von drei „Bereichen", in denen er sich jedesmal vor letzte, unüberholbare Wirklichkeit gestellt sieht, und die sich gegenseitig auslegen. Hier wird nur von der Struktur gesprochen, die Frage der Aktualisierung in den Lebensaugenblicken verschiedenen menschlichen Lebens ist davon zu trennen. Die verschiedensten Zugänge zu Gott sind möglich.

Für den Glauben leuchtet in dem Schöpfungsraum Gott auf und fordert den Menschen. Der unsichtbare Gott wird gesehen an seinen Werken. Zugleich steht die Fülle des Seins zur Verfügung für 'rechten' Gebrauch (Sehen, Forschen, Verwenden und Gestalten). Aus diesem Bereich leben wir immer unmittelbar heraus, wir sind ihm organisch einverleibt durch unsere leibliche Existenz, die allein durch die 'Schöpfungsgaben' erhalten, gefristet und gefördert werden kann. Die Art und Weise aber, wie wir in diesem ‚Raum' sind, ist menschliches, geschichtliches Miteinandersein. Dieses gehört in den größeren Zusammenhang hinein; aber jener größere kosmische Zusammenhang ist für uns nicht abgesehen von dem Horizont der Menschenwelt da. Das heißt nicht, daß es kein 'direktes' Verhältnis zu der Natur für uns geben könnte, jedoch wird Natur für uns am akutesten am eigenen Leibe und in den menschlichen Verhältnissen. Aus diesem so beschriebenen Bereich auf Grund der 'natürlichen' Ordnungen und geschichtlichen Verhältnisse (äußerst kompliziert durch die menschlichen Entscheidungen und Fehlentscheidungen: auch 'Sünden') haben wir unser primäres Schicksal. Es ist in seiner Zweideutigkeit (in seinem Gemisch von gut und böse) nicht durch Abstraktion zu entleeren oder einseitig durch Verallgemeinerung gewisser Erfahrungsreihen nach irgendeiner Seite hin willkürlich zu entstellen, obwohl in den

kontingenten Perspektiven immer eine Sicht dominiert. Aber weil grundsätzlich der Mensch über jeden Augenblick hinaus ist, gilt es, der Möglichkeiten gewärtig zu sein, die so oder so jenseits der eigenen Situation liegen. Im Hinblick auf diesen universalen, für den Menschen zeitlichen Daseinsraum redet der Glaube von Schöpfung. Denn daß es Welt überhaupt gibt — im Gegensatz zum Nicht-Sein, daß sie gestaltet und in einer gewissen Vollendung 'da' ist — im Gegensatz zum Chaos, daß das völlige Chaos dort im Abgrund als feindliche Möglichkeit gegen die Welt lauern könnte und doch immer wieder in den Bann geschlagen wird: dies ist das Geheimnis der Schöpfung. Der Glaube nimmt sich nicht die Freiheit, an diesem Daseinsganzen kritisieren zu können, wie man ein eigenes Werk kritisieren könnte. Ein grundsätzliches, wenn auch durchzittertes Ja wird zu dem Daseinsraum gesagt. Er ist die freie Schöpfung eines guten Gottes. Ein ewiger Schöpfer gibt allem Seienden sein Sein. Dies ist die *eine* fundamentale Hinsicht christlichen Glaubens. Es ist eine aus dem Daseinsraum uns nahegelegte, tief eingewurzelte, *entschiedene Parteinahme für das Sein*, die zugleich verwegen und heroisch genannt werden kann. Denn man könnte im Hinblick auf viele Seinserscheinungen und Seinserfahrungen auch zu anderen Stellungnahmen kommen, wie andere religiöse oder weltliche Horizonte zeigen. In dem Glauben, daß *Gott* mich samt allen Kreaturen geschaffen hat, liegt jedoch zugleich die Anerkenntnis beschlossen, daß ein *völliges* Verstehen aus menschlicher Perspektive, eine völlig humanisierende Betrachtung über Zweck und Ziel des Einzelnen und Ganzen unmöglich, ja unter Umständen sündige Vermessenheit wäre. Rö. 9—11 und das Buch Hiob haben recht. Alles, was ist, ist in seinem Sein und Zweck ad majorem Dei gloriam bestimmt. Dies gilt selbst, wenn im Seinsganzen die Menschengeschichte nur eine Episode wäre. Denn kein Seiendes hat von sich aus Recht zu sein. Von sich aus ist nichts Seiendes da, denn es brauchte ja nicht zu sein. Der christliche Glaube stößt in dem 'Schöpfer' auf letzte, unüberholbare Wirklichkeit. An sich gibt es viele letzte Wirklichkeiten, die den Menschen immer wieder so werden können (vgl. die Erklärung zum 1. Gebot in Luthers großem Katechismus). Es gibt viele 'Götter', die als letzte Wirklichkeit momentan funktionieren, und denen der Mensch glaubt, auf die er sein Vertrauen setzt. Seiner psychologischen und politischen Lage nach scheint er manchmal gar nicht anders zu können. In Distanz betrachtet ist also der Glaube an den Schöpfer, aus dessen guter Macht und für dessen Herrlichkeit wir selbst da sind, einer unter anderen. Es gehört nicht nur Vertrauen, sondern auch Verwegenheit und Trotz dazu, von den endlichen Bedeutsamkeiten zum verborgenen Schöpfer durchdringen und sich an Ihn halten zu wollen. Andererseits wird dieser Glaube wie jeder Glaube nur eintreten können, wenn die Bedeutsamkeit irgendwie aufgeht, indem Gott für uns aufleuchtet in der Fülle des Seins oder in bestimmten Verhältnissen oder auch in der „Finsternis", in der der Glaube sich zu Gott hält, als sähe er ihn. Von der Wirklichkeit Gottes her muß ein Licht scheinen, und der Glaube zeugt davon, daß es auch faktisch scheint. „Zuvor-

kommende Gnade" ist der Grund dafür, daß ein Mensch an diesen Gott glaubt.

Allein in diesem Schöpfungsraum sind Leid und Tod, Vergewaltigung und Elend, Schuld des Einzelnen und der Gemeinschaft. In diesen praktisch-bedrängenden Wirklichkeiten weiß sich das Menschenleben oft letztlich allein bedingungslos verhaftet. Der Glaube an Gott wird unter das Sperrfeuer solch letzter bedeutsamer Wirklichkeiten genommen und kann sich verwandeln in Resignation, oder er scheitert oft schon, bevor er seinen Anfang genommen hat. Denn dieser Daseinsraum ist zugleich schrecklich, ja er ist zugleich immer durchherrscht vom Bösen und Schlechten um uns und in uns. Sehr nahe liegt es, jene gewisse Vollendung, Schönheit und Ordnung über diesen Erfahrungen zu vergessen. Allein das Übel und Böse wäre nie erfahren, wenn es jenes 'Gute' nicht gäbe. Das Gute ist primär. Das Gute ist die dominierende Tendenz dafür, daß das Seiende *ist*. Die Glaubensrichtung auf den Schöpfer ist grundsätzlich nicht widerlegt, und dies zumal im Hinblick auf seine rätselhafte Verborgenheit.

In dem speziellen Zusammenhang mit dem Komplex des Bösen und des Schlechten, der Sünde und dem Leid, dem Tod und der Endlichkeit dieser Welt hat der christliche Glaube sein *zentrales Geheimnis*. Inmitten dieser 'Finsternis' zeugt der christliche Glaube von *Christus*, dem *Wort*, dem *Sohn* als der letzten, unüberholbaren Wirklichkeit Gottes auch in der Welt der Sünde und des Todes. Christus: sein Wort, sein Leben, sein Schicksal, sein Kreuz, seine Erhöhung, das neue Leben, die neue Schöpfung ist der zweite zentrale Bereich des christlichen Glaubens, der auf jenen ersten strukturell bezogen ist. Jenes grundsätzliche Ja des Glaubens an den das positive Sein schaffenden Schöpfer im Gegensatz zum Nichts, das im Hintergrunde steht, jenes grundsätzliche Ja zum Schöpfer ist aufgenommen, hinaufgehoben und neu begründet in dem Christuskomplex, von dem der Glaube zeugt. (Absichtlich drücken wir uns so unbestimmt aus, um den im Neuen Testament bezeugten Reichtum anzudeuten.) In-Christus-sein bedeutet für den Glauben eine *neue Schöpfung*.

In dem durch Leid und Schuld *verdunkelten* Daseinsraum erscheint Jesus Christus, das *Licht* der Welt. Er liegt mit Krankheit und Gottfeindschaft, mit der Verwechselung von Schöpfer und Geschöpf im Kampf. Er zeugt von dem wahren 'Sein', dem letzten Ende aller Dinge. Sie sind für Gott! Sie tendieren auf die vollkommene Schöpfung, auf die Gottesherrschaft, das Gottesreich, auf die Herrlichkeit, die in der Transzendenz verborgen und doch in Christus schon gegenwärtig ist, in der Zukunft aber völlig enthüllt wird. Von da aus ist die Situation des Menschen als Gehorsam, Entscheidung und Erwartung bestimmt. Christus ist „ein Mann, mit dem Gott war", gekreuzigt von der Welt, aber dadurch 'erhöht': Er lebt. Es ist die spezielle Wirklichkeit um Jesus herum, von der die christliche Kirche im besonderen Zeugnis gibt. Diese Wirklichkeit ist wie eine befreiende Explosionskraft, wie ein heiliges Feuer. Sie bedeutet ein Abschiednehmen von der 'Welt'. Denn Liebe ist die wahre Wirklichkeit,

die in Christus erschienen ist. Sie ist das letzte mögliche Ja im Hinblick auf die Welt der Finsternis. Denn Liebe schafft nicht nur das Sein, sondern die Liebe Christi erlöst auch das Menschendasein aus Blindheit und Feindschaft gegen Gott. In Christus ist die Welt 'versöhnt'. Der von Gott geschaffene Daseinsraum erfährt in der Menschenwelt, als an seiner empfindlichsten und gefährdetsten Stelle die 'Offenbarung', die Enthüllung des Geheimnisses 'von Anbeginn'. Derjenige, der die Wahrheit über den Menschen und das Ziel der Welt erfahren will, kommt nach dem Zeugnis des Glaubens an Christus und seinem Kreuz nicht mehr vorbei. Bei Jesus geht alles gleich aufs Ganze und Letzte. Im Glauben an Christus ist die wahre Glaubenswirklichkeit offenbar. Vertrauend, gehorsam, aber auch verwegen und trotzig hängt der Glaube an dieser letzten Wirklichkeit und muß sich visieren lassen von dem umschwebenden Raum mit seinen anderen Möglichkeiten. Doch der Glaube wagt zu sagen, daß sie letztlich zuschanden werden, daß sie enttäuschen. Denn sie sind sozusagen ontologisch falsch bzw. zeigen sie noch nicht die letzte Tiefe. Der Glaube beansprucht, der ewigen Realität ins Herz zu sehen, wobei er ruhig zugeben kann, daß auch andere Aspekte relative Wahrheit haben. Im tiefsten Einklang mit dem wahren Sein ist jedoch der Mensch nur in der Aufnahme und Verwirklichung der Liebe Christi. Von dieser Liebe lebt im Grunde der Mensch. Auch die sind gerufen, die nichts wörtlich von ihr wissen, sie finden in ihr ihre Erfüllung. In einem englischen Liede heißt es sehr gut von Christus: „And Thou shalt be our chosen God, and portion evermore", d. h. außer Gott in Christus sollen alle Wirklichkeiten für den Glauben als letzte überholt sein, nicht jedoch im Griff zur unendlichen Majestät, sondern im Halten an Christus, der jene Majestät in unendlicher Kondeszendenz offenbart. Er ist der Zugang zum 'lebendigen Gott'. Wer Ihn gesehen hat, hat den Vater gesehen. Christus ist nicht Verneinung, sondern wahre Erfüllung alles Seins. Das zitternde Ja zum Schöpfer im Hinblick auf den Daseinsraum ist verwandelt und verklärt zum Ja gegenüber der Christus-'Fülle', die jedoch allein im eschatologischen Weg des Kreuzes, am 'Rande' der Welt, im Kampf mit Sünde, Zweifel, Unglaube und Verzweiflung und bösen Gewalten in uns und um uns, aufgeht, außerhalb des Glaubens aber als Ärgernis und Torheit erscheint. Doch darin soll gerade alles unser sein, auch die grandiose Erhabenheit des Universums.

Diese Christuswirklichkeit ist nicht ein starres Gesetz, für alle menschlichen Situationen ein und dasselbe. Sie ist ein komplexes Geschehen, wie das Neue Testament zeigt. Es kann sich nicht darum handeln, daß der jeweilige Mensch dem Stadium seiner Erfahrung und inneren Entwicklung Gewalt antut, um etwa krampfhaft den ganzen Christuskomplex auf einmal anzunehmen. Nicht ist das geringste mehr zu bekennen (darauf kann freilich hingewiesen werden), als wozu der einzelne ein echtes persönliches Verhältnis hat. Es gilt, die verschiedenen Zugänge, die da sind, sprechen zu lassen, einerlei ob es nun die Worte der Verkündigung Jesu allein sind oder sein Leben oder sein Schicksal der gekreuzigten

Liebe oder die herbe abweisende Strenge oder die Freiheit vom Gesetz, das Kreuz mit dem Gedanken des Mitgekreuzigtseins oder das 'Auferstehungsleben, das Fleisch und Blut nicht ererben werden': das Neue Testament eröffnet uns immer neue Wege und Hinsichten zu dem, der der wahre Zugang zu Gott ist. Dies braucht hier nicht weiter ausgeführt zu werden. Nur eins ist wichtig: alle diese Wege können auch immer wieder Ärgernis sein; sie 'gipfeln' im Kreuz und in der Auferstehung, aber wir werden aufgefordert, sie alle zu gehen. Erst so kann das zentrale Mysterium des 'Opfers', der 'Versöhnung' und der 'Erlösung' und damit der Vergebung und des neuen Lebens konkret im Glauben Wahrheit werden. Es kommt darauf an, treu zu sein zur Tendenz auf Christus hin. Dies schließt nicht aus, daß wir von ihm herkommen, schon 'ergriffen' sind. Im Gegenteil. Der Kreis um Christus herum ist für den Glauben wie ein magnetisches Feld, das die Kraft hat, den Menschen selber neu zu schaffen. Christus ist die Verheißung, die von Gott her über den Menschen ausgesprochen ist, und darin ist er für den Christen in einem spezifischen Sinne letzte Gotteswirklichkeit.

Allein: Gott der Schöpfer und Christus sind nie etwas für uns ohne das lebendige Zeugnis des Heiligen Geistes. Nur durch den Heiligen Geist geschieht es, daß es sich bei all dem Entwickelten nicht um Spekulationen und historische Erinnerungen, sondern um gegenwärtiges Leben handelt. So kann es sinnvoll heißen: Die letzte Wirklichkeit ist für den Glauben der Heilige Geist. Gottes heiliger Geist selber ist als tätige Bewegkraft in den Gläubigen wirksam, bzw. der Mensch ist so lange geistlich tot, als er nicht in der Schule des Gottesgeistes ist. Der Glaube, d. h. alles was in ihm gedacht, gehandelt, gebetet und bekannt wird, entspringt — so ist die christliche Gewißheit, 'Anmaßung' und Kühnheit — letztlich nicht privatem Gefühl, vielmehr wird er gewirkt durch den Geist ewiger Realität. Es ist der Geist des Christusgottes, der die neue Menschheit ins Leben ruft, die Kirche, die Könige und Priester Gottes im Glauben. Es ist der Geist, der die wahre Gemeinde, durch die Zeiten gehend, schafft. Der Glaube gäbe sich auf, würde er auf diese Kühnheit verzichten. Und doch, wie schon das Neue Testament warnt, wie die ganze Kirchengeschichte zeigt, dieser Anspruch kann zur grauenhaften Selbsttäuschung werden. Er fordert die allerschärfste Selbstkontrolle, er hat nicht seine Beweiskraft in Begeisterung, sie ist sehr gefährlich, obwohl sie nötig ist. Geist und Gehorsam gehören aufs engste zusammen. Es gilt, die ganze Preisgegebenheit prinzipiell zu sehen, das Alleinstehen des Glaubens; selbst wenn alle glaubten, der Glaube hat keine demonstrativen Mittel außer dem eigenen persönlichen Einsatz. Formal angesehen unterscheiden sich die christlichen Märtyrer von den anderen Märtyrern nicht. Und dennoch, in aller Nüchternheit das Bekenntnis: der Geist christlichen Glaubens, wenn er echt ist, ist der heilige Geist der letzten Gotteswirklichkeit selbst. Zum dritten Male also gehört gläubige Verwegenheit (vor allem im Hinblick auf das ontologische Urteil) dazu, wenn der Christ glaubt.

Aber es ist kein Fanatismus, kein unkritisches Rechthabenwollen, sondern bewußt und besonnen zu durchdenkende, zu durchlebende Glaubensentscheidung, die jedoch nach dem Zeugnis des Glaubens nur durch Gottes heiligen Geist selbst, den Geist seiner wahren Gemeinschaft, gewirkt wird. Darum beten und singen wir: Komm, heiliger Geist, o Schöpfer du.

Letzte Wirklichkeit ist für den Christen dreifaltig. Die drei Bereiche gestatten einen weiten Spielraum. Jeder dieser Bereiche hat eine relative Selbständigkeit in einer letzten Einheit. Die Mannigfaltigkeit konkreter Situationen ist nicht gesetzlich schablonisiert und vergewaltigt, sondern das gottheitliche Sein ist so differenziert, daß es grundsätzlich nicht ferne ist von irgendeiner konkreten irdischen Situation des Menschen. Die blühende Blume, der gestirnte Himmel, die grandiose Erhabenheit und Tiefe der Welt, aber auch die natürliche Freude, die natürliche Trauer, das natürliche Entsetzen, die Liebe und die Not der Mitmenschen, das Gebet im eigenen Herzen und nicht zuletzt — das Sünder-Sein nnd das Zum-Tode-Sein: alles sind Gelegenheiten, in denen der Glaube Gott finden kann: Gott als spendende, richtende, verheißende, versöhnende, erlösende, in Anspruch nehmende letzte Wirklichkeit. Wir werden aufgerufen, an die grandiosen Möglichkeiten Gottes zu glauben. Mitten in den vielen Enttäuschungen des Lebens wird uns eine einzig unausdenkbare, freudige, positive Enttäuschung in Aussicht gestellt: die Verheißung, daß Gott uns immer zuvorkommt. Er ist da — auch wenn Er schweigt, auch in der 'Gottesferne' der Menschen. Es handelt sich nicht um Seinsentmächtigung, sondern um das große Ja zum Sein in der Intention Gottes, die unsere kleinen Perspektiven unendlich überragt: das große Ja zur schaffenden Liebe — denn die Welt brauchte nicht zu sein —, zur versöhnend-erlösenden Liebe — denn die Welt ist mit Schuld und Übel durchsetzt —, zur neuschaffenden Liebe des heiligen Geistes — denn es sollte sich nicht um Spekulationen, sondern um das Geheimnis letzter, gegenwärtiger Realität handeln, der wir unser Leben hingeben sollen.

Thesen.

1. Das christliche Dogma ist letztlich getragen von der Bejahung des Seins in der Intention Gottes.

2. Die Lehre von der Trinität samt ihren Voraussetzungen (Persönlichkeit und Attribute Gottes) ist die erschöpfende Antwort auf die Frage nach der letzten Wirklichkeit, weil damit die verschiedenen irdischen Wirklichkeiten und Situationen weder durch einseitige Deutung gesetzlich vergewaltigt noch als solche verabsolutiert werden, vielmehr durch die geeinte Verschiedenheit des dreieinigen Gottes umfangen und normiert, anerkannt oder gerichtet sind.

C. Die Zugänge zu der letzten Wirklichkeit.

Von Anfang an wurde betont, daß die ontologische Problematik letzter Wirklichkeit zugleich die Problematik ihrer Erkennbarkeit und Er-

kenntnisweise ist. Die Besinnung mußte deshalb indirekt immer zugleich von den Wegen handeln, auf denen sich auf dem Grunde der religiösen Beziehung die Begegnung mit jener Wirklichkeit vollziehen kann — und zwar nicht nur im Aufweis der objektiven Konstanten, sondern in der grundsätzlichen Aufhellung der religiösen Erkenntnismöglichkeit und Erkenntnisstruktur, abgesehen von einem bestimmten Inhalt.

Das Problem des Symbolismus.

1. Anglikanische Theologie lenkt energisch die Aufmerksamkeit auf das Problem des Symbolismus. Die theologische Aufgabe liegt für sie zu einem großen Teil in der sachgemäßen Repräsentation letzter Wirklichkeit. Ohne Gleichnisrede, Metapher und Symbol kann Theologie nicht auskommen. Der damit angedeutete Komplex hat seine Kernfrage u. E. in dem von Matthews so bezeichneten Problem der „Interpretierbarkeit des Anderen". In diesem Zusammenhang gewinnt der Anthropomorphismus eine sachliche, grundsätzliche Notwendigkeit.

Das Problem des Symbolismus ist allen besonderen Zugangswegen vorgeordnet; denn hier liegt das Feld, auf dem die einzelnen religiösen Begegnungsweisen sich abspielen. 'Erfahrung' und 'Glaube' sind demgegenüber sekundär und können später kurz behandelt werden.

Das Problem des Symbolismus ist mit der religiösen Beziehung als solcher gegeben.

Die zwiefache Bestimmtheit der religiösen Beziehung.

In jedem Akt religiöser Beziehung verbinden sich zwei Momente. Es ist nicht zu leugnen, daß ein solcher Beziehungsakt den Charakter der Kontingenz in einem spezifischen Menschenleben hat. Sodann aber ist darin eine reale Begegnung mit Gott behauptet. In beiden Momenten liegt ein Hindernis, allgemein die religiöse Beziehung zu bestimmen. Der jeweilige religiöse Beziehungsakt, der in ganz verschiedenen Momenten innerhalb der Menschenwelt auf Erden 'da' ist, wechselt mit der Zeit und der jeweiligen Kontingenz und ist nicht generell zu definieren. Auch Postulate aufzustellen, wie er sein soll (das Gegenteil: Ketzerei), ist nur bis zu einem gewissen Grade möglich. Denn es hat jeder nur seine eigene Kontingenz. Doch auch von Gott aus gesehen ist es schwer, eine eindeutige inhaltliche Bestimmung der Beziehung zu geben; denn Gott transzendiert wesenhaft den Menschen. Die Endlichkeit und Begrenztheit des Menschen wird erst radikal sichtbar, wenn der Mensch coram deo ist, der ihn an Seinsfülle, an 'Wirklichkeit' unendlich überragt, 'jenseits' und 'ganz anders' ist. Die beiden Größen, die aufeinander bezogen sind, sind nicht einfach vorhanden. Der Mensch ist immer nur „eine Gelegenheit seiner Erfahrung", die wieder entweicht, ... „das Leben des Menschen von der Geburt bis zum Tode ist eine historische Route solcher Gelegenheiten" (N. Whitehead, Symbolism, its meaning and effect, S. 32). Gott aber ist der Transzendente, Ungegenständliche, Unanschauliche, der dem direkten Griff des Menschen so verborgen ist, daß immer wieder Menschen ein Recht zu haben meinen, seine Existenz zu leugnen. Denn abgesehen von dem

Glaubensverhältnis, abgesehen von Begegnung mit dem sich offenbarenden Gott ist es durchaus möglich, das 'Jenseits' der im Glauben gemeinten Wirklichkeit mit Nichtigkeit gleichzusetzen und den Glauben selbst als bloße Einbildung ohne Wirklichkeitsbeziehung abzutun. Daß jeder Mensch in seinen Erfahrungen in vielfachen Beziehungen verschiedenen Charakters steht, die ihn in seinem Denken und Verhalten prägen, dient dann zur Erklärung des Glaubens aus rein psychologischen, historischen, soziologischen Ursachen. In Allem, was ein Mensch *ist*, denkt, handelt, muß er sich von radikal kritischem Denken dem Einwand aussetzen, all das sei rein privaten Charakters, es gelte nur für ihn.

In ganz verschiedenem Sinne also wird die Beziehung des Glaubens von den beiden aufeinander bezogenen Größen: Gott und Mensch gleichzeitig in ihrer Eindeutigkeit in Frage gestellt. Doch diese Not ist nicht einfach zerstörend; sie hat zur Voraussetzung, daß die Beziehung nicht als starres, gleichbleibendes Gesetz besteht, sondern sowohl im Einklang ist mit dem geschichtlichen Leben des Menschen, wie darüber hinaus mit der Wirklichkeit Gottes in ihrer fremden, sich entziehenden Ferne, in ihrer transzendierenden Fülle, in ihrer Mannigfaltigkeit der Begegnungsweisen. Die Mannigfaltigkeit der Beziehung zwischen den in verschiedener Weise dem Intellekt nicht stillhaltenden Größen Mensch und Gott hat zur Folge eine mehrfache Deutung dieser Beziehung selbst.

Man darf bei dem Worte „*Deutung*" nicht kopfscheu werden und behaupten, wenn von Deutung die Rede sei, dann werde gerade die religiöse Beziehung (das Verhältnis zwischen Gott und Mensch) aus der Zuschauerhaltung betrachtet und um ihr Wesen gebracht. Von Deutung dürfe daher nicht gesprochen werden, es sei entweder der Glaube da oder nicht. Besonders hier aber ist an die bewußt in der Bindung zu übende Distanz zu erinnern, die für unsere Besinnung notwendig ist. Es ergibt sich, daß die Bestimmung der religiösen Beziehung z. B. als Korrelation von Wort Gottes und Glaube, so einzigartig und sachgemäß sie auch sei, für die *Betrachtung*, die sich Möglichkeiten vor Augen stellt, eine unter anderen ist. Auch der konkrete Gehorsam des Glaubens, daß Jesus der Christus sei, ist für den Betrachter eine Deutung, ist formal „die Wahl einer Möglichkeit unter anderen" (*Gogarten*, Ich glaube an den dreieinigen Gott, S. 138). Dies scheint in Gegensatz zu Gogarten zu stehen, der das Bekenntnis zu Jesus Christus von jeder Deutung unterschieden wissen will. „Bekenntnis ist die Entscheidung für diese eine Wirklichkeit, außer der es keine zweite gibt. Die Deutung ist dem gedeuteten Gegenstand gegenüber ebenso eigenmächtig wie unverbindlich. Bekenntnis dagegen kann weder eigenmächtig noch unverbindlich sein" (ibid.). Dies ist in der Hinsicht richtig, daß im realen Glaubensakt der Mensch sich an die *eine* Wirklichkeit des Glaubens als die entscheidende gebunden weiß — in actu. Doch wer könnte in der Betrachtung sagen, daß es außer dieser einen Wirklichkeit keine zweite gibt? Die Möglichkeit verschiedener Beziehungen nebeneinander und die verschiedenen Deutungen derselben Wirklichkeit sind ja gerade der Grund, warum Entscheidung gefordert ist. In actu

Bekenntnis und Deutung.

mag das Bekenntnis nicht als Deutung bewußt sein; für den kühlen Betrachter ist sachlich auch das Bekenntnis, der Glaubensgehorsam Deutung. Eine Deutung des Sachverhaltes wird in wagnisvoller Entscheidung als die wahre, der Wirklichkeit allein entsprechende, als die allein berechtigte erkannt, auf der man stehen kann im Leben und Tod. Auch der Glaube in der strengsten Christlichkeit muß es sich also gefallen lassen, daß die Art, wie er sich selbst verstanden wissen will, als Deutung unter andern gefaßt wird. Besteht für den Glauben Eindeutigkeit, dann doch nur deshalb, weil außerhalb des Glaubens Mehrdeutigkeit auf der Hand liegt.

Besonders wird dies brennend im Blick auf den Glaubensinhalt. Glaubt ein Mensch dem Evangelium, dann glaubt er, daß der wahre Sachverhalt des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch so ist, wie das Evangelium verkündigt. Daß ein Mensch im persönlichen Glauben durch das Hören des Wortes sich als Glied des Leibes Christi, als gerechtfertigter Sünder usw. wissen kann, fordert als Voraussetzung die Überzeugung, die sich freilich erst in actu bildet, daß diese Beziehungen real sein können, daß in ihnen die Realität wahr repräsentiert ist. Der Glaube kann sich freilich die Botschaft nur aneignen, aber er wäre völlig grundlos, wenn der im Wort bedeutete Inhalt: Gericht, Gnade, Gerechtigkeit, Barmherzigkeit, Liebe Gottes usw. im Realitätsverhältnis zu Gott nicht selbst seinen Grund hätte. Gottes Wort kann einem Menschen nur dann die Liebe Gottes zusprechen, wenn Gott real die Liebe ist, wenn der im Wort bedeutete, im Glauben ergriffene Sachverhalt ontologisch überhaupt möglich ist, der Realität entspricht. D. h. es wird beansprucht, daß die in Gottes Anrede-Wort implizierte Deutung wahr ist. Gewiß, nimmt man den Gedanken des Wortes Gottes ernst, dann gibt es kein Kriterium seiner Wahrheit, das außerhalb von ihm liegt. Gleichwohl muß sich der dem Wort einwohnende Sinn der Wirklichkeit aus dem Glaubenverhältnis entfalten und verstehen lassen. Es läßt sich innerhalb der aktuellen Glaubensbeziehung selbst die Frage nicht unterdrücken, wie die einzelnen Glaubenserkenntnisse in ihrem Deutewert zu bestimmen sind.

Die Frage nach dem Charakter der Glaubenserkenntnis läßt sich in einem vorläufigen Sinne auf den Unterschied von Symbolismus und Realismus bringen, womit allerdings noch nicht gesagt ist, daß sich beide ausschließen. Hier gilt es zunächst, bewußt den Standpunkt des 'beschränkten' Menschen zu beziehen, dem der Glaube Schwierigkeiten macht, damit die Größe des in der religiösen Beziehung behaupteten Sachverhaltes nicht übersehen wird. Das, was in echter religiöser Erfahrung immer wieder als Schrecken und staunende Beseligung unmittelbar erlebt wird, hat seine Parallele in der gewundenen, nüchternen, gedanklichen Betrachtung. Schon oben wurde gesagt, daß die religiöse Beziehung sowohl vom Menschen wie von Gott her immer wieder in ihrer Bestimmbarkeit fraglich wird. Sie ist je in einer menschlichen kontingenten Situation, und sie ist gerichtet auf etwas dem Menschen wesenhaft Transzendentes. Beide Eigentümlichkeiten scheinen

dem Urteil eine zwiefache Stütze zu geben, religiöse Erkenntnisse seien symbolisch.

Diesem Urteil ist nicht dadurch zu begegnen, daß man den Anrede-charakter des Wortes Gottes betont, das unsere wie der Welt Wirklichkeit im Lichte der Wirklichkeit und Wahrheit Gottes richte und aufrichte. Zugegeben, in der Anrede Gottes wird die Situation des Menschen allein enthüllt, so bleibt doch das Problem bestehen, wie Gott uns Menschen anreden kann. Wie muß die Wirklichkeit, die wir Gott nennen, gedacht sein, wie ist Gottes Sein, daß er zu uns Menschen auf dieser Erde redet, und vor allem, daß wir Menschen ihn verstehen können. Dies ist das eine. Ferner ist jede Anrede nur sinnvoll, wenn der Sprecher dem Angesprochenen etwas zu sagen hat. Es gibt einen Sachverhalt, der in der Anrede in lebendiger, zugespitzter Form mitgeteilt wird. Dies ist die 'Rede', der 'Sinn' 'innerhalb' der Anrede. Aber die grundsätzliche Schwierigkeit in unserm Fall liegt darin, daß die Größen Gott und Mensch, die zueinander in Beziehung stehen, auf verschiedenen Ebenen sich finden. Die Aussagen können, von außen gesehen, nicht unmittelbar eindeutig sein, denn das Sein ist in beiden Fällen nicht eindeutig. Gibt es eine Eindeutigkeit im Sinn der Rede, dann liegt ein unglaubliches ontologisches Wunder vor. Und doch ist in der christlichen Aussage vorausgesetzt, daß es eine Sphäre gibt, in der reale Begegnung stattfindet, eben die Glaubensbeziehung, die menschengemäß und gottesgemäß zugleich ist. Es leuchtet ein, daß hier das Problem der Offenbarung hineinkommt. Dies durchaus nicht eindeutige Verhältnis zwischen Gott und Mensch ist der Grund, warum gegen jede sich eindeutig gebende Aussage, die der Glaube macht, Bedenken von der Vernunft geäußert werden. Im einzelnen Fall die Glaubensbehauptung und die Vernunftbedenken auf ihr Recht zu prüfen, um dem Wirklichwerden der wahren Gott-Mensch-Beziehung die falschen Hindernisse, wenn menschenmöglich, wegzuräumen, ist eine wichtige Aufgabe. Auch derjenige, der den Anrede- und Entscheidungs-Charakter des Gotteswortes betont, ist von dieser theologischen Aufgabe nicht befreit. Jede positiv-religiöse Aussage ist symbolisch in jenem primären Sinne, daß menschliches und göttliches Sein in der Beziehung zusammen kommen. Die Sachgemäßheit der Bilder, Begriffe und Vorstellungen, die den Sinn konstituieren, ist zu prüfen.

Der ontologische Grund des Symbolismus.

Wie begegnen sich Gott und Mensch? Hier könnten wir vor die Entscheidung gestellt werden: entweder Mystik oder Wort-Glaube. Doch führt diese Alternative leicht zu Vergewaltigungen (vgl. zum Folgenden Hch. Frick, Vergleichende Religionswissenschaft, § 19). Es ist hier nicht der Ort, auf die verschiedenen Typen mystischen Erlebens innerhalb der Christenheit einzugehen. Eins steht jedenfalls fest: Auch das 'Gotteswort' ergeht immer durch das Medium menschlichen Erlebens hindurch, sowohl bei den Propheten wie auch bei Jesus (er betete), wie auch bei den christlichen Zeugen. Wenn man sich frei macht von der formelhaften Hinnahme des Wortes Gottes und seine Träger nicht einfach

Glaube oder Mystik?

als beliebige Funktionäre ansieht, sondern als Menschen, die in ihrem eigenen Lebenszentrum reale Begegnung mit Gott durch sein Wort gehabt haben, dann wird man wohl zugestehen, daß der Gott des Glaubens nicht jedesmal im Gegensatz steht zu dem unergründlichen Geheimnis, von dem die Mystiker in gebrochenen Symbolen nur zu stammeln wagen. Auch die Offenbarung ist umringt von dem Schauer des unaussprechlichen Geheimnisses, das dem 'natürlichen' Menschen verborgen und in seinem Wesen und Sein unbekannt bleibt. Religiöse Erkenntnis als symbolische Erkenntnis zu bezeichnen, mindert sie durchaus nicht in ihrem Wert, sondern unterscheidet sie, wie oft betont worden ist, nur von rein rationalem Begreifen, und deutet an, daß das religiöse Verhältnis nicht einfach vorhanden ist.

Agnostizismus und negative Theologie. Die Grenzen, innerhalb deren positive Aussagen über Gott in menschlichen Bildern gemacht werden, sind Agnostizismus und negative Theologie. Jener ist meist skeptischer Natur, da man sich begnügt, das Wißbare zu erforschen, und konsequent bestreitet, daß sich über das „Jenseits" etwas sagen lasse. Wird das Unerforschliche still verehrt, dann ist der Weg nicht mehr weit zur negativen Theologie, die auf dem Wege der Negation von allem Geschaffenen und Endlichen aufsteigt zur Idee des reinen unbedingten, ungeschaffenen Göttlichen, des Einen im Unterschied vom Vielen. In der Idee der reinen Negation, in der abgesehen wird von allen aus der Anschauungswelt genommenen Aussagen, liegt ein positives Gefühl von dem unaussprechlichen Geheimnis.

Transparenz der positiv religiösen Aussage. Die negative Theologie ist eine Warnung: alle religiösen Aussagen sind nur echt, wenn sie transparent sind für die transzendente Andersheit des bedeuteten Gegenstandes. Jede positiv religiöse Aussage, wozu also auch das christliche Wort gehört, ist, wenn ihr ein existentieller Erkenntniswert zukommen soll, symbolisch in dem oben dargelegten Sinne. Illingworth sagt in Personality human and divine: „Geistliche Wahrheiten sind immer unermeßlich größer als die Vehikel ihres Ausdrucks und sind am besten ausgedrückt, wo dieses Mißverhältnis am klarsten gesehen ist. Mehr als die halbe Kraft der Sprache besteht in ihren Assoziationen, den Winken, den Seitenlichtern, den Suggestionen. Die Sprache ist oft ein weit weniger adäquates Medium des Ausdrucks als viele unartikulierte Dinge, Blicke, Lächeln, Tränen, Gesten, Sakramente, Symbole, Zeichen" (S. 187). Es findet ein Überschreiten des bloß menschlichen Kreises statt. Jede religiöse Aussage ist mitgeformt durch die Sprache der Imagination. Symbolismus ist aber charakteristisch für das ganze menschliche Leben.

Damit ist der Anrede- und Entscheidungscharakter der christlichen Botschaft nicht geleugnet, diese Frage liegt auf einem andern Feld. Es geht hier um die Frage des Inhaltes, wie sinnhaftes Reden über das Verhältnis von Gott und Mensch überhaupt möglich ist. Die Antwort lautet: Es geschieht in Gleichnis, Symbol und Metapher. Denn 'Unbekanntes', wie bekannt es auch sei, wird durch 'Bekanntes' ausgedrückt.

Die Sachgemäßheit des Symbols. Die Frage nach der Sachgemäßheit an Beispielen demonstriert: Bild und Bedeutung.

Symbolisches Verhalten (als Denken, Handeln, Darstellen) beruht immer auf Synthese. Aber ob das Symbol richtig und wahr ist, ob das Gemeinte seinem Wesen entsprechend sachgemäß ausgedrückt ist, macht das Grundthema menschlicher Geschichte aus. Die Frage bleibt immer, ob das Symbol wirklich das ‚Sein' sprechen läßt. Denn Symbole können ja auch die gemeinte Realität verstellen. Hier entsteht z. B. der wissenschaftliche Ruf: hin zu der immer neuen Erforschung der Sache selbst! Denn die Forschung kann nicht ruhen bei einem Bild der Sache. Rastlos fragt sie immer wieder zurück. Alle Auseinandersetzungen auch politischer Art beruhen darauf, daß die politischen Verhältnisse als ‘Bilder', als wandelbare Gestaltungen verstanden werden, in denen sich der politische Wille der Gruppen innerhalb einer Nation oder der Nationen untereinander auswirkt. Ebenfalls geht die Kritik an der jeweiligen Religion, ob sie nun von prophetischen oder reformatorischen Persönlichkeiten oder rein rational geschieht, aus von dem sich oft zum Mißverhältnis auswirkenden Unterschied zwischen Bild und Gemeintem. Die Religionsgeschichte der Menschheit ist ein Ringen um die sachgemäßen Symbole, d. h. um die sachgemäße Vergegenwärtigung des Transzendent-Gottheitlichen. Das Problem ist nicht nur vorhanden im religiösen ‘Wort', sondern taucht auf in allen Vergegenwärtigungen, in denen jenes ganz Andere ausgedrückt ist bzw. sich ausdrückt: in Gesten, in leibhaftigen symbolischen Darstellungen, von Menschen geschaffen, aber ebenso in Erfahrungen, die in besonderen Augenblicken, an besonderen ‘Gegenständen' der ‘Natur' oder in menschlicher Geschichte schicksalhaft oder an Personen gemacht werden.

Die Einheit des religiösen Augenblicks (Wesen und Grenze).

In allen diesen Fällen ist das jeweilige Seiende im Lichte der Gottheit gesehen, es bekommt seinen Charakter ‘von Gott her'. Das Sein selbst ist metaphorisch, symbolisch, auf Gott hinweisend, ‘Gott drückt sich darin aus'. Die Augenblicke, in denen das Transzendent-Göttliche sich in den Erfahrungen symbolisch vergegenwärtigt, sind frei von kritisch rationaler Besinnung. Die einzelnen Elemente sind nicht gesondert, vielmehr in einer ursprünglichen Einheit verbunden. Diejenigen, die das Gottheitliche in, mit und unter gewissen Gegebenheiten (Wort, Bild, Handlung, Person, Gegenstand von Natur und Geschichte) glaubend erfahren, stellen sich diesen vergegenwärtigenden Zeichen nicht gegenüber, sondern stehen unmittelbar in ihrem Bann, beansprucht, gehorsam, erschrocken, beseligt, geheiligt oder auch vernichtet. So ist es in echtem Hören des göttlichen Wortes, wenn das ‘Herz' des Menschen vom Wort getroffen wird, sich ihm öffnet, willig oder im Widerstreben und sich mit ihm vereinigt. So ist es aber auch in Schauungen: in, mit und unter sichtbaren oder unsichtbaren Bildern erlebt der Mensch im religiösen Akt (d. h. nicht, daß er ihn schafft) das Gottheitlich-Transzendente. Sie werden ihm zum Wort. ‘Gott' raunt in ihm. Solches Reden Gottes vernahmen die Propheten z. B., als sich ihnen die geschichtlichen Schicksale ihres Volkes zumeist als schreckliches Gottesgericht ankündigten. Es besteht nicht das Gefühl, daß das betreffende Seiende, in, mit und unter dem

Gott 'erscheint', nur so gedeutet wird, daß die Deutung in der Willkür des Menschen liegt (Gogarten hat insofern recht). Das betreffende Seiende ist vielmehr gar nicht an sich, sein Sein ist die Gegenwart Gottes. Diese Tatsache der ursprünglichen Einheit von erfahrendem Menschen und religiösem Erfahrungsgegenstand (das 'Wort' trotz seiner besonderen Struktur gehört dazu) ist jedem kritischen Denken gegenüber zu betonen. Doch liegt in dem religiös-symbolischen Akt als solchem noch nicht die Gewähr dafür, daß sich der Mensch nicht getäuscht hat. Prophet steht gegen „Lügen"-prophet, Elias gegen die Baalspriester. Ferner gibt die Tatsache zu denken, daß gewisse Symbole in gewissen Zeiten symbolkräftig sind, in anderen Zeiten dem Menschen stumm bleiben und in die Profanität und Belanglosigkeit hinabsinken.

Es kann hier nicht entschieden werden, welche religiösen Symbole noch oder wieder sprechen, welche nicht; allgemein wird sich das nicht entscheiden lassen. Hier sollen nur einige Maßstäbe herausgestellt werden, an dem sich der Wert eines Symbols (in weitestem Sinne) bemessen läßt.

Die zwiefache Bestimmtheit der religiösen Beziehung als Grund für die Krisis des Symbols.

Eigentlich ist ein Symbol nur etwas für den religiösen Augenblick, dies gilt sowohl von seiten des Menschen, der in zeitlicher Bewegung ist, wie von seiten des 'unbekannten' Transzendenten, das nur für die Erfahrung in der Welt 'erscheint'. Jede Objektivierung, die von der aktuellen religiösen Beziehung getrennt ist, hat schon nicht mehr die ursprüngliche Einheit des religiösen Aktes. Nichts Vorhandenes ist als solches Symbol. Genauer müßte es heißen: etwas kann zum Symbol immer nur werden, wenn in, mit und unter ihm wirkliche Begegnung zwischen Gott und Mensch stattfindet. Etwas hat seine transzendente Bedeutung nur, solange es fähig ist, die Begegnung Gottes an konkrete Menschen zu vermitteln, solange sich dadurch der wirkliche Mensch vor Gott gestellt sieht. Das, was im ersten Augenblick, in dem etwas zum Symbol wurde, untrennbar ineinander lag, der Bezug zum erfahrenden Menschen und der Bezug zum erfahrenen Transzendenten, muß in gleicher Unmittelbarkeit sich immer wieder einschalten, soll das Symbol am Leben bleiben. Daß es sehr oft nicht geschieht, kann entweder in der mangelhaften Repräsentation des Transzendenten oder auch in der speziellen Bindung an eine besondere unwiederholbare Situation eines Einzelnen oder einer Gruppe begründet sein. Um dieses letzte handelt es sich z. B. in den Volksschicksalen, die die Israeliten erlebten. Die Sachgemäßheit des Symbols ist an beiden Beziehungsgrößen: Mensch und Gott zugleich zu messen. So enthält jede auf echte Religion drängende Einstellung ein Moment der Kritik an den Symbolen wesenhaft in sich.

Religiöse Erfahrung ist echt, wenn in einer spezifischen menschlichen Situation das Transzendent-Gottheitliche 'treffend', 'einschlagend' abgebildet in, mit und unter den Erfahrungen real gegenwärtig ist und die Situation füllt. Bedeutetes und Bild liegen ineinander. Die religiöse Beziehung kann nun seinshaft geprägt sein durch die ruhend-schwebende oder auch durch die abrupt-erfahrene Transzendenz Gottes. Religiöse

Zeugnisse, die aus dieser „Fülle" stammen, reden zu uns in verschiedener Weise in der Bibel. Prinzipiell dienen sie wie alle religiösen Zeugnisse dazu, uns in die „gleiche Situation", die Gleichzeitigkeit mit den Zeugen, in die Gegenwart Gottes zu bringen. Es ist wichtig, nicht einfach schematisch von „Wort" zu reden, sondern den besonderen Charakter der jeweiligen religiösen Beziehung herauszuspüren. Nur so werden wir erzogen, daß Gott in seiner mannigfaltigen Weise, und nicht allein in unserem Schema zu uns redet.

Primärer und sekundärer Symbolismus.

Wir stoßen auf eine zwiefache Art von Symbolismus. Primär ist jener verborgene Symbolismus des religiösen Aktes selbst, da der 'Geist' die unmittelbare Einheit in der religiösen Beziehung schafft. Dieser Symbolismus wird nie zur 'Welt'. Sekundär sind die Niederschläge, die in Form von Zeugnissen, Sitten, religiös-kultischen Gegenständen, Glaubensbekenntnissen sich objektivieren. Jedoch besteht die Möglichkeit, daß jedes dieser Symbole wieder unmittelbar so zu den anderen oder Nachfahren spricht, daß die Gegenwart Gottes dadurch erfahren wird. Dieser Unterschied zwischen dem aktuellen Symbolismus der religiösen Beziehung und den objektivierten Symbolen ist wichtig. Nur so ist die Möglichkeit ursprünglicher religiöser Erfahrung im Zusammenhang mit der Tradition gesichert. Die tradierten Symbole werden, streng genommen, erst zu Symbolen d. h. zu Vergegenwärtigungen Gottes, wenn die Begegnung Gottes seinshaft darin in uns stattfindet. Nur wenn z. B. das Wort von Gottes Gericht und Gnade in Christus, das uns zugesprochen wird, unser Sein in dieser neuen Sicht nicht nur anspricht, sondern entscheidungshaft 'real' verwandelt in der Kommunikation zwischen Gott und Mensch, nur dann ist das Wort ein wirkliches Gotteswort für uns. So ist auch das Wort der Bibel, nur weil es immer wieder die ursprünglich bedeutete Begegnung mit Gott dem glaubenden Menschen vermittelt, nicht bloßes Symbol, sondern Repräsentant des Gotteswortes selbst.

Dies führt zur Unterscheidung von wesentlichen und unwesentlichen Symbolen. Wesentliche Symbole sind die, die bleiben, die ihre Symbolkraft in allen möglichen Situationen bezeugen. Unwesentliche Symbole sind die, die in ihrer Bedeutung höchst beschränkt und nicht mächtig sind, ursprüngliche Begegnung mit Gott zu vermitteln, sobald sie in die 'Welt' eintreten. Sie werden wegen ihrer Ohnmacht von der Wirklichkeit vernichtet.

Gründe symbolischer Unwirksamkeit. (Beispiele).

Eine Reihe von Gründen liegt vor, wenn beabsichtigte Symbole nicht mehr als solche wirken. Es kann sein, daß das Metaphorisch-Anschauliche völlig sinnlos und seinsleer erscheint. So ergeht es allen Götzenbildern, wenn sie aus der Sphäre ihrer heimatlichen Religion herausgenommen und etwa als religionskundliche Objekte in entsprechenden Sammlungen angesehen werden. Auch den israelitischen Propheten erschienen die fremden Götterbilder als Nichtse. Die prophetische Kritik setzte ein, weil Gott nach ihrer Ansicht ernster genommen wurde als in den bekämpften Formen der Religion. Ihre Worte, ihre „Bilder" in den

Worten beanspruchten, den wahren wirkenden Gott den Menschen zu repräsentieren. Sie verzichteten nicht auf Symbole, ihre waren nur seinsmächtiger als die der anderen. Jede, an leibhaften Abbildern hängende Frömmigkeit ist dieser Krisis ausgesetzt, weil der Sinn der symbolischen Darstellung statisch festgelegt ist. Aber auch symbolische Handlungen können unter gewissen Umständen völlig seinsleer wirken, wenn z. B. beim Beten in einer betenden Gemeinschaft ein konstanter Nichtbeter die Hände faltet, in seinem inneren Widerspruch verharrt und nur aus konventionellen Gründen die symbolische Gebärde mitmacht. In diesem Falle ist die symbolische Form nicht mehr in der Einheit eines persönlichen Lebens beheimatet. Der Grund, warum hier das Symbol seinsleer wirkt, liegt darin, daß für den betreffenden das Transzendent-Gottheitliche seine Relevanz verloren hat. In einem anderen Falle kann durchaus ein religiöses Verhältnis bestehen, nur werden gewisse „Symbole", wie z. B. das apostolische Glaubensbekenntnis, von vielen Menschen nicht mehr als lebendiger Ausdruck des gemeinten Sachverhalts empfunden. Dies Symbol ist für sie in den Einzelheiten zu sehr präzisiert und darum erstarrt. Man sieht nur noch die Metapherformel. Das transzendente Sein ist seines Geheimnisses beraubt. Das ganz Andere ist durch die Offenbarung anscheinend selbstverständlich geworden. Die präzisierte, allzu „sachgemäße" Formel kann zur Gewohnheit werden und den Zugang zur Erfahrung der gemeinten Sache versperren. Damit ist die Not vieler moderner Menschen gegenüber der Tradition gekennzeichnet. Die Tradition mag in der Formulierung des Dogmas an sich recht haben. Der Sachverhalt mag richtig ausgedrückt sein. Dennoch empfinden es oft die Gewissenhaftesten verantwortungslos, die Symbole einfach zu wiederholen. Die Forderung nach einem zeitgemäßen Ausdruck ist mit Recht zu erheben. Denn sonst wird die 'an sich' richtige Metapher zur subjektiv unwahrhaftigen Metapher. Jeder darf nicht jedes sagen, auch wenn es richtig ist. Dieser folgenschwere Satz bedeutet: Der religiöse Ausdruck ist nur echt, wenn er durch das persönliche Verhältnis hindurchgeht, wenn nur so viel gesagt und bekannt wird, als persönlich an einem bestimmten Ort zu einer bestimmten Zeit verantwortet werden kann. Doch noch eine Entartung des religiösen Symbols ist möglich. Mit subjektiver Wahrhaftigkeit können gewisse Symbole geglaubt werden, als grobes Beispiel sei etwa genannt die wörtliche Hinnahme der biblischen Schöpfungserzählung. Aber es ist festzustellen, daß solche Gewißheiten oft auf Kosten der Solidarität mit dem Zeitbewußtsein bestehen. Es gibt gewiß ein Reden von Zeitgemäßheit, das abzulehnen ist, weil es der Wahrheit widerspricht, denn modern ist nicht identisch mit wahr; aber jener Ruf nach Zeitgemäßheit ist zu hören, der um die eigenen Grenzen, um die „moderne" Situation, um die Lage der Mitmenschen, um ihre Nöte und Zweifel weiß, der sie gewissenhaft ernst nimmt. Denn sonst lebt man abseits von der Wirklichkeit, von der man doch behauptet, daß sie Gottes ist. Das Symbol darf nicht festgehalten werden in unbelehrbarer Unweisheit, wenn es unaktuell ist,

wenn es nur kraft der Tradition sein Dasein fristet und nicht in der wirklichen Erfahrung das Transzendent-Gottheitliche aktuell werden läßt. Daß dies hier und jetzt in der ihm entsprechenden Weise geschieht, ist das alleinige Interesse: die Mittel sind demgegenüber sekundär.

Es ist deutlich geworden, daß jede Vergegenwärtigung Gottes, die als solche gemeint ist, noch nicht die Garantie gibt, daß Begegnung mit Gott stattfindet, ja daß sie zum Hindernis für echte Gottesbegegnung werden kann, wenn sie situationsfremd ist oder zu wenig das Geheimnis des Transzendenten ahnen läßt.

Die zwiefache Beziehung jeder echten Metapher zu der Situation des Menschen einerseits und zu Gott andererseits ist der Grund dafür, daß es verschiedene metaphorische Typen gibt, von denen die einen mehr jene, die anderen mehr diese Seite zum Ausdruck bringen. Drei Weisen scheinen sich zu ergeben, wenn man die biblischen Erfahrungen typisiert. Zugrunde liegt immer die Erfahrung des heiligen Gottes. Doch die Aussagen, die über Gott gemacht werden, sind in dem einen Falle mehr auf die Aktion, auf dynamische momentane Aktivität, in dem anderen Falle mehr auf das beständige Wesen, die Natur Gottes gerichtet, obwohl gewiß beides nicht voneinander zu sondern ist. Jedes Mal stehen „Bild" und „Bedeutetes" in einem verschieden intensiven Verhältnis zueinander.

Drei Typen echter religiöser Beziehung in der Bibel, dargestellt an dem symbolischen Grundverhältnis von Bild und Bedeutung.

In einer ersten Reihe von Ausdrücken ist die Metapher geboren aus der reinen Bedeutsamkeit, die Gott in dem besonderen Augenblick für den betreffenden hat. Einige Beispiele seien genannt. „Er zerbrach mir meine Gebeine wie ein Löwe" (Jes. 38, 13). Gott ist kein Löwe; nur die Erfahrungen, die der Prophet macht, sind wie von einem Löwen gewirkt. Gott will dem Volke auflauern wie ein Parder, „ich will ihnen begegnen wie ein Bär, dem seine Jungen genommen sind" (Hos. 13, 8). Die Erfahrungen, die die Israeliten an Gott machen, werden sie erinnern an das im Hinterhalt liegende oder in verzweifelte Wut gebrachte Raubtier. Es ist dies keine Beschreibung des gleichbleibenden Wesens Gottes, sondern sozusagen eine Blitzlichtaufnahme in einem besonderen Augenblick. Auch andere Bilder könnten verwandt werden, die dieselbe Bedeutungsintention zum Ausdruck bringen. Darum wechseln ja die Bilder in demselben Zusammenhang. Dennoch muß man sich hüten, sie als bloße uneigentliche, unverbindliche Übertragungen zu werten. Denn nicht aus ruhig betrachtender Distanz werden im Augenblick die Bilder ausgewählt mit dem Bewußtsein, daß das eigentliche Wesen Gottes ganz anders sei. Nein, das eigentliche Wesen Gottes zeigt sich in diesem historischen Augenblick für den betreffenden nur so und so. Im Bild soll Gottes eigentliche, wirkliche Bedeutung ausgedrückt werden. In der israelitisch-christlichen Gotteserfahrung, die Gott vor allem in geschichtlichen „Ereignissen" erfährt, ist Gott in seiner dynamisch-überraschenden, der Wesensbetrachtung nicht verfügbaren Eigenart gegenwärtig. „Gott ist ein verzehrend Feuer", d. h. unter gewissen Umständen wird er so erfahren (Hebr. 12, 29). Die Zukunft

des Menschensohnes ist wie ein Blitz (Matth. 24, 27). Vor allem bei den Propheten finden sich zahllose Beispiele dafür, wie die „Bilder", unter denen Gotteserfahrung stattfindet, nur in der momentanen Aktion Gottes und der momentanen Passion des Menschen oder auch des Volkes oder auch der anderen Völker, nur in der nicht zu verallgemeinernden speziellen Bedeutsamkeit gelten, d. h. die „eigentliche" Gottesbegegnung ausdrücken wollen. Eine Beständigkeit des Wertes ihnen zu verleihen, würde Erstarrung des einmal Zutreffenden bedeuten. Denn Gott ist kein — Parder im Hinterhalt. Hiermit hängt auch sachlich im letzten Grunde zusammen, warum die Israeliten verboten, Gott abzubilden. Jede Abbildung ist eine Verallgemeinerung. Gott ist aber nur immer neu, wie und wann er will, in den verschiedenen Situationen, in seiner Weise zu erfahren. Seine wesenhafte Transzendenz verbietet es dem Menschen, ihn als verfügbares Bild zu fixieren. Das wäre Götzendienst. Der Mensch ist angewiesen auf immer neue Erfahrungen, Gott wird immer neu bedeutsam. Jeder Ausdruck ist nur Metapher, aber doch enthält er die momentane Eigentlichkeit Gottes für die Situation.

Eine zweite Reihe von Aussagen über Gott steht daneben. Ihnen wohnt eine Art Beständigkeit ein. Die Bedeutung ist nicht eingeschränkt auf einen Augenblick, sondern eine Art „Wesensbeschreibung" Gottes ist gegeben in seiner Bedeutung für alle Zeit. Wesen ist aber hier nicht als Zeitlosigkeit, sondern formal als „natura" verstanden, die sich in der Zeit enthüllt, die alle jeweiligen Zeiten schafft und bestimmt. Gottes Bedeutsamkeit, wie sie jeweilig konkret in jeder Zeit nach dem Glauben des Betreffenden erfahren werden kann, ist in solchen Worten ausgedrückt. Eine Reihe von Schriftworten gehört hierher. Es ist weniger leicht möglich, die gebrauchten Bilder auszuwechseln. Gewisse Bilder können vielmehr kaum aufgegeben werden, ohne die gemeinte Wirklichkeit zu verlieren. Der Nachdruck ruht auf der Repräsentation des Transzendenten. Es handelt sich um Urgegebenheiten, die der Sprecher in ihrer Relevanz für jede Situation bezeugen will. Einige Beispiele: „Wie sich ein Vater über Kinder erbarmt, so erbarmt sich der Herr über die, so ihn fürchten" (Ps. 103, 13). „Heilig, heilig, heilig ist der Herr Zebaoth, alle Lande sind seiner Ehre voll" (Jes. 6). „Der Vater im Himmel läßt seine Sonne aufgehen über die Guten und Bösen und läßt regnen über Gerechte und Ungerechte" (Matth. 5, 45) usw. In all diesen Worten, die stark verweilenden, liturgischen Charakter tragen, kommt etwas von der bleibenden „Natur" Gottes zum Ausdruck, wie Gott allezeit sich bekunden wird. Gewiß erweist sich sein „Wesen" in seinen Aktionen gegen die Menschen, aber die Aktionen selbst zeigen eine gewisse Beständigkeit. Die Aussagen repräsentieren gewisse wesenhafte Elemente des Transzendenten. Solche metaphorischen Ausdrücke, die doch zugleich erheblich mehr bedeuten, sind: Gott ist der König, der Herr, der Vater, aber auch Gott ist das Licht, das Leben und die Liebe. All diese „Bilder" wollen in ihrem Zusammenhang nicht uneigentlich, übertragen, sondern real genommen werden. Auch jene, rein aus der Bedeutsamkeit

stammenden Bilder für die Gotteserfahrung waren für den Moment echt und eigentlich gemeint, mit der Einschränkung allerdings, daß ihnen, abgesehen von der einmaligen konkreten Situation, keine Bedeutung zukommen kann. Die Bilder in dieser zweiten Reihe machen jedoch allgemeingültige Aussagen über Gottes Sein, wie es in der menschlichen Relation bedeutungsvoll aufleuchtet. Diese Aussagen wollen so verstanden sein, daß jede menschliche Situation mit der Wahrheit jener Zeugnisse zu rechnen hat. Noch viel weniger als in der ersten Reihe ist der bildhafte Ausdruck bloß beliebiges Bild, sondern im Gegenteil Gott selber ist das seinshafte Urbild von König, Herr, Licht, Leben usw. (vgl. Hch. Frick, „Ideogramm, Mythologie und das Wort" in Otto-Festschrift, 1931). Bild und Bedeutung rücken sehr stark aneinander, ja ineinander.

Am stärksten ist dieser Zusammenhang von Bild und Bedeutung da betont, wo von Offenbarung Gottes im spezifischen Sinne die Rede ist, wo das Transzendent-Gottheitliche sich nach dem Urteil des Glaubens in dieser Welt real offenbart. Die zeitliche Wirklichkeit selbst ist Gott offenbarendes Geschehen, die Zeit ist Gottes Zeit. Die Bilder können nicht mehr wechseln, sondern Gott ist „inkarniert" in einem Menschen, bzw. sein Reich kommt in die Zeit. Damit hängt zusammen, daß die christliche Botschaft sich von Ideogramm und Mythologie unterscheidet und einen der Theologie gemäßen Wirklichkeitsbegriff fordert (vgl. Frick ibid.). Das formale Verhältnis von Bild und Bedeutung, das in allen Fällen vorliegt, verdichtet sich zur untrennbaren Identität. Das Neue gegenüber der ersten Serie von Ausdrücken, die vor allem die momentane Bedeutsamkeit ausdrückten, läßt sich sehr einfach verdeutlichen. Nie wäre es z. B. eine christliche Glaubensaussage, sondern gräßlichste dämonische Verzerrung, von der Fleischwerdung Gottes in einem Parder zu reden, der auf der Lauer liegt. Das wäre der Teufel! Der Glaube sagt: Gott ward Mensch in Jesus.

So sehen wir, wie die Struktur des Symbolismus in ihrer Vielgliedrigkeit hineinragt in die inhaltlichen Fragen. Symbolismus ist die Form, in der die religiösen Inhalte dem Menschen gegenwärtig sind, einerlei ob diese Gegenwärtigkeit als Erfahrung oder als Glaube gefaßt wird. Von diesen beiden Möglichkeiten des Zugangs zur letzten Wirklichkeit ist noch kurz zu reden.

2. **Erfahrung** und Glaube sind nicht voreilig in einen Gegensatz zu bringen. Es wäre falsch, die „Theologie des Wortes" gegenüber der „Theologie der Erfahrung" auszuspielen. Erfahrung darf allerdings nicht in einem verengten Sinne gebraucht werden, sie ist nicht ohne weiteres gleichzusetzen mit religiösem oder gar methodistischem Gefühl. Christliche Erfahrung heißt Begegnung des Menschen mit der Wirklichkeit Gottes. Entsprechend dem dauernden Situationswechsel des Menschen und entsprechend dem inneren Reichtum und der Spannkraft göttlichen Seins ist „Begegnung" mannigfaltig. Demnach ist eine wichtige Aufgabe

Erfahrung.

theologischer Systematik, so elastisch zu sein, daß der ganze Bereich möglicher christlicher Erfahrung umgriffen ist. Die Stadien, die Weisen, die Verschiedenheiten der möglichen Erfahrung müssen aufleuchten. Darin liegt die Sachlichkeit, nicht nur den Gesichtspunkt im theologischen System zu betonen, der einem vielleicht aus psychologischen, sozialen oder sonstigen geschichtlichen Gründen am meisten liegt, und der sich meist zum universalen Schema ausweitet, sondern hier gilt es die mit der Situation gegebene Grenze jeder Aussage zu sehen. Die Aufgabe liegt darin, daß durch das distanzierte Denken die praktische Distanz zur konkreten Erfahrung erschwert und die Offenheit für die verschiedenen konkreten Erfahrungen vorbereitet wird. Mögliche Erfahrung ist deshalb der Gegenstand der Besinnung. Der in seinem Erfahrungskreis „beschränkte", „konkrete" Mensch soll sich darauf gefaßt machen, daß er dem Sein im Sinne letzter Wirklichkeit in einer den jeweiligen Augenblick transzendierenden Weise grundsätzlich ausgeliefert ist. Daher muß die Theologie dauernd Aufräumungsarbeit leisten. Die Mittel der Vergegenwärtigung Gottes, die Worte, Begriffe und Symbole sind daraufhin zu prüfen, ob sie die echte Erfahrungsbasis aufhellen oder verdecken; denn das Wesen letzter Wirklichkeit liegt darin, daß sie es für uns Menschen immer wieder werden muß. Sie ist kein Besitz. Grundsätzlich sind die Begegnungsweisen freizulegen, damit echte Begegnung im gegebenen Lebensaugenblick einsetzen kann. Sie ist ja zwar nicht abhängig von der Theologie, sie hat aber bei falschen theologischen und philosophischen Schematisierungen unter Umständen nicht den Mut, sich ans Licht zu wagen und sinngemäß auszuweisen. Theologie hat die Sinnlogik aller christlichen Erfahrung zu entfalten. Dies widerspricht keineswegs einer Theologie des Wortes und der konkreten Anrede. Denn wie entwickelt wurde, steckt in jeder Anrede „eine Rede", ein „Sinn", auf den hin der Mensch angesprochen wird. Es wird ihm gesagt, daß der „Sachverhalt" in dem Raum seiner Erfahrung angeeignet und festgehalten sein will. Bevor jemand auf einen bestimmten Inhalt entscheidend hingewiesen wird, muß grundsätzlich Klarheit darüber bestehen, ob und inwiefern es sich um eine erfahrbare Wirklichkeit handelt, und welcher Art die Erfahrung ist. Sie muß etwas Einleuchtendes haben, es muß ihr eine bestimmte Logik innewohnen.

Glaube. 3. Auch das Verständnis des Glaubens muß in theologischer Ontologie neu gesehen werden. Es kann sich freilich im Folgenden nur um Andeutungen handeln. Glaube ist in einem weiteren Sinne zu nehmen als das gläubige Vertrauen auf die Vergebung Gottes. Diese Hinsicht des Glaubens mag oft sehr aktuell sein, doch sind in ihr schon eine Reihe von ontologischen Voraussetzungen angenommen, die streng genommen ebenfalls der ausdrücklichen Aneignung bedürfen. Glaube ist ja umringt von anderen Möglichkeiten des Daseinsverständnisses. Darum ist christlicher Glaube ein ganz bestimmtes ontologisches Urteil. Die oben entwickelte ontologische Antwort auf die ontologische Frage nach dem Sein und Wesen letzter Wirklichkeit wird im

„Glauben" als wahr erkannt. Jede konkrete christliche Glaubenshaltung ist von jenem grundsätzlichen Glauben getragen. Die fides quae creditur steht im Vordergrund; in wagnisvoller Entscheidung wird das entfaltete Seinsverständnis als richtig anerkannt; Gründe der Besinnung sind anheimgestellt, die das Vertrauen rechtfertigen, ohne es der Gefahr zu entnehmen. Der glaubende Mensch in den differenzierten, irdischen Situationen hat die große „Kühnheit" zu sagen: „So ist die letzte Wirklichkeit, auf die hin zu leben bzw. von der gelebt zu werden das Entscheidende ist". Es ist die christlich verstandene differenzierte Wirklichkeit Gottes. Der Glaube bewährt sich allein in dem Treusein zur Tendenz auf den dreieinigen Gott hin. Es gibt dabei in der Tat keine Beteuerung, es gibt, um es schroff zu sagen, von außen keinen Beweis, daß sich der Glaube nicht getäuscht hat, sondern der Glaube muß es sozusagen riskieren, er muß es darauf ankommen lassen, ob er die bezeugte Wirklichkeit des Christusgottes mit der Tat und mit der Wahrheit selber immer wieder bezeugen kann, selbst wenn er in den weltlichen Untergang dabei hineingerissen wird. Er nimmt die unerhörte Verantwortung auf sich, Menschen auf seine Glaubenswirklichkeit als auf die letzte Wirklichkeit überhaupt aufmerksam zu machen. Aber er darf nicht 'überrumpeln'. Obwohl er zugeben kann, daß von außen angesehen die Möglichkeit der Täuschung bestehen könnte, so wird er doch gerade das Urwagnis im Raum des Denkens behaupten mit der Überzeugung, daß der von ihm bezeugte Inhalt das richtige Seinsverständnis ist. Formal handelt es sich um eine Deutung der Realität, aber der Sinn des Bekenntnisses ist, zum Ärgernis der ungläubigen Umwelt (ohne daß es der Glaube gerade darauf anlegt), das ewige Geheimnis alles Seins, alles Menschenlebens beim Namen zu nennen. Dies ist das christliche Grunddogma. Die Aktualisierung dieses Grundgehaltes in je verschiedenem Menschenleben läßt sich nicht demonstrieren und ist in keiner sicheren Verfügung. Hier entsteht die Frage nach dem Sinn der Kirche.

Thesen.

1. Theologische Ontologie, die gegründet ist in der religiösen Beziehung, ist ontologischer Symbolismus. Ihm ist auch der Sachgehalt jedes Bekenntnisses unterworfen, weil sich dauernd das Problem der sachgemäßen Repräsentation erhebt.

2. Dem ontologischen Symbolismus entspricht ein Verstehen der vielgliedrigen Erfahrung.

3. Glaube ist primär eine ontologische Entscheidung für eine im ontologischen Symbolismus aufspringende Deutung.

Literatur-Anhang.

Englische Literatur:

A. S. Eddington: Science and the unseen World (1929).
— Domain of science. Aufsatz in dem Werk: Science, religion, reality (1925.)
Eddington ist ein bekannter englischer Naturwissenschaftler, auf den Streeter zum Teil zurückgeht.
Essays Catholic and Critical: Edited by E. G. Selwyn. Ein Aufsatzwerk anglokatholischer Theologen. (Society for Promoting Christian Knowledge, London, 2 nd ed., 1926.)
Essays on the Trinity and the Incarnation: Herausgegeben von A. E. J. Rawlinson (Christ Church, Oxford). (Longmans, Green and Co, London, 1928.) Ein Aufsatzwerk anglokatholischer Theologen.
A. E. Garvie: The Christian doctrine of the Godhead. (London, 1925.)
Garvie ist Professor in London und Kongregationalist.
Friedrich von Hügel: Essays and Addresses on the Philosophy of Religion. (London, Toronto, 1921.)
J. R. Illingworth: Personality human and divine. (Macmillan, London, 1. edition 1894.)
W. R. Matthews: God in Christian Thought and Experience. (London, 1930.)
Matthews ist Chaplain to the King und Professor an dem Kings College.
J. K. Mozley: Ritschlianism. (Wilh. Herrmann gewidmet. London 1909.)
— The impassibility of God. (Cambridge, 1926.)
The Review of Churches: Oktober 1930. Bericht über die Lambeth-Konferenz.
William Sandey: Christologies ancient and modern. (Oxford, 1910.)
C. Ryder Smith: The Christian Experience. A study in the theology of fellowship. (London, Epworth Preß, 1926.)
Smith ist Principal des Wesleyan College in Richmond.
B. H. Streeter: Reality. (A new correlation between science and religion.) (Macmillan, London, 1926.)
— Adventure. The faith of science and the science of faith. (Macmillan, London 1927.) Dies ist ein Aufsatzwerk, das von Streeter herausgegeben wurde und in dem neben ihm andere Wissenschaftler mitgearbeitet haben.
— The Spirit. (Macmillan, London, 1919.) Ein von Streeter herausgegebenes Aufsatzwerk.
— Foundations. (Macmillan, London, 1912.) Ein von Streeter herausgegebenes Aufsatzwerk.
— The suffering God. Aufsatz in Hibbert Journal. (April 1914.)
William Temple: Mens Creatrix. (Macmillan, London, 1917.)
— Christus Veritas. (Macmillan, London, 1924.) — Temple, der jetzige Erzbischof von York, hat beide Bücher geschrieben, als er noch Bischof von Manchester war. Sein neustes Werk heißt: Nature, Man and God. (Macmillan, London, 1935.)
Eric Waterhouse: Philosophy of Religious Experience. (A. Sharp, London, 1923.)
Waterhouse ist Professor am Richmond College und ein in London angesehener Psychologe.

A. N. Whitehead: Symbolism, its meaning and effect. (Cambridge, Univ. Preß, 1928.)
— Science and the modern world. Besonders der Abschnitt: Religion and Science. (1925.)
Whitehead ist Mathematiker, Naturwissenschaftler und Naturphilosoph.
Bell-Deißmann: Mysterium Christi. Christologische Studien britischer und deutscher Theologen. (Furche-Verlag, Berlin, 1931.)

Deutsche Literatur:

Karl Barth: Die Lehre vom Worte Gottes, Prolegomena zur christlichen Dogmatik. (Kaiser, München, 1. Aufl. 1927.)
Bell-Deißmann: Mysterium Christi. Christologische Studien britischer und deutscher Theologen. (Furche-Verlag, Berlin, 1931.)
Emil Brunner: Das Symbolische in der religiösen Erkenntnis. (Mohr, Tübingen, 1914.)
— Der Mittler. (Mohr, Tübingen, 1930, 2. Aufl.)
Heinrich Frick: Wissenschaftliches und pneumatisches Verständnis der Bibel. (Mohr, Tübingen, 1927.)
— Vergleichende Religionswissenschaft. (Sammlung Göschen, Berlin, 1928.)
— Die verborgene Herrlichkeit Christi und ihre künftige Enthüllung [= Mysterium Christi, S. 297 ff.].
— Festschrift für Rudolf Otto: Marburger Theologische Studien, Heft 3: Ideogramm, Mythologie und das Wort. (Klotz, Gotha, 1931.)
Friedrich Gogarten: Ich glaube an den dreieinigen Gott. (Diederichs, Jena, 1926.)
Karl Heim: Glaube und Denken. (Furche-Verlag, Berlin, 1931.)
Theodor Siegfried: Das Wort und die Existenz. (Klotz, Gotha. I, 1930. II, 1933. III, 1933.)
Paul Tillich: Religiöse Verwirklichung. (Furche-Verlag, Berlin, 1930.)
Wilhelm Vollrath: Theologie der Gegenwart in Großbritannien. (Bertelsmann, Gütersloh, 1928.)

Die vorliegende Arbeit ist von der Theologischen Fakultät der Philipps-Universität zu Marburg/Lahn als Promotionsschrift zur Erlangung der Würde eines Lizentiaten der Theologie angenommen worden.

